MARIO VEGETTI

PLATÓN



Hay libros que a la fuerza extraen de los diálogos platónicos un sistema doctrinal con el objeto de escribir justamente aquel tratado de «filosofía platónica» cuya posibilidad Platón se había negado incluso a sí mismo. Otros prefieren exponer el contenido de los diálogos «uno a uno», incurriendo una vez más en un riesgo de violencia expositiva. Resulta legítimo preguntarse si todo ello no debería inducirnos a renunciar al intento de escribir otro libro sobre Platón. Pero tal vez no sea así. Esta misma conciencia puede que permita escribir un libro menos arbitrario, carente de la pretensión tiránica de exponer, y por ello agotar, «la filosofía de Platón». Se puede intentar escribir un libro que parta de los «discursos» de Platón con el fin de proporcionar a los lectores algunas informaciones necesarias para continuar reflexionando con él, para proseguir su exploración de los temas y de los modos que son propios del *pensar filosóficamente*: para buscar una respuesta a preguntas que todavía son las nuestras. Ese es justamente el propósito que se llevará a la práctica en este libro, que no aspira a sustituir a los diálogos, sino a ofrecer un mapa orientativo para la lectura de los mismos, a facilitar un acceso que sigue siendo un derecho de todos, sin plantear el atajo del «manual».

www.editorialgredos.com







Imagen de la cubierta: Retrato de Platón, del *Diccionario Histórico* Crabbes, publicado en 1825 (litografía), Escuela Inglesa, (siglo XIX) / Colección privada / Ken Gales / Index – Bridgeman
Diseño: Luz de la Mora

MARIO VEGETTI

Quince lecciones sobre Platón

TRADUCCIÓN DE MIGUEL SALAZAR



EDITORIAL GREDOS, S. A.

MADRID

Título original italiano: *Quindici lezioni su Platone*.

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: marzo de 2012.

REF.: GBEC008
ISBN: 978-84-249-2601-4
DEPÓSITO LEGAL: M. 5.993-2012

CONTENIDO

Lección 0. Este libro, 9
Lección 1. El hombre y la experiencia, 15
Lección 2. El maestro, 31
Lección 3. «Padres» y rivales, 51
Lección 4. Escribir la filosofía, 65
Lección 5. «El único ausente era Platón», 79
Lección 6. La ciudad enferma y sus médicos, 101
Lección 7. «La mejor ciudad, si es posible», 121
Lección 8. La muerte del maestro y las paradojas de la inmortalidad, 139
Lección 9. El alma, la ciudad y el cuerpo, 153
Lección 10. Las ideas: ser, verdad, valor, 169
Lección 11. ¿Una teoría de los «dos mundos»?, 187
Lección 12. Discutir: «La potencia de la dialéctica», 199
Lección 13. ¿Ciencia de la dialéctica?, 211
Lección 14. Los avatares de la Academia, 227
Lección 15. Platonismos, 241
Apéndice 1. Lo «bueno» y el «uno», 251
Apéndice 2. El mundo, 259
Apéndice 3. Las leyes, 265

Índice de nombres, 273
Índice de las obras de Platón citadas, 279

LECCIÓN 0
ESTE LIBRO

> En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias [...]. Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo [...]. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?
>
> PLATÓN, *Carta VII*, 341b-d

Son palabras de Platón (si el testimonio autobiográfico recogido en la *Carta VII* se ha de dar por auténtico y fidedigno) dirigidas contra un discípulo suyo con demasiadas ínfulas, el joven Dionisio II, futuro tirano de Siracusa, que se jactaba de haber escrito un manual de «filosofía platónica».

Platón tenía numerosas buenas razones para pensar que un manual semejante no podía y no debiera ser escrito. La primera era que el conocimiento filosófico no se puede aprender y transmitir a semejanza del saber de las demás ciencias y técnicas, cuyos elementos quedan recogidos en los libros. Por el contrario, el filosófico exige

una dedicación duradera, el compromiso de una vida dedicada a la discusión y a la confrontación directa entre hombres dedicados a la investigación; prende en el alma como una chispa que se libera tras haber frotado durante largo tiempo el pedernal del pensamiento. La filosofía es un ejercicio de comprensión, una actitud de la mente y del alma, no un patrimonio de conocimientos que se pueda dar por adquirido de una vez por todas tras la lectura de un libro: en tal caso sería tan solo el presuntuoso alarde de un falso saber, la repetición de fórmulas carentes de significado.

La segunda razón del rechazo platónico al «libro filosófico» era que este acaba en las manos de cualquiera, sin poder, como pasa con cualquier libro, escoger a sus destinatarios. Pero la filosofía no es para todos: no porque constituya un saber secreto y esotérico, sino porque su ejercicio requiere facultades intelectuales y morales que no pueden poseer «muchos». No puede ser filósofo sino solo una peligrosa imitación —el falso sabio, el «sofista»— quien carece del vigor intelectual necesario para perseguir tenazmente la verdad y de la responsabilidad moral que se precisa para poner esa verdad al servicio del bien común de los hombres.

La tercera razón, por lo demás ya implícita en las dos primeras, estribaba en que Platón no concebía la propia filosofía como un sistema de doctrinas dogmáticas, las cuales pudiesen imponerse al lector en la forma concluyente del «manual». En lugar de «lectores», su filosofía necesitaba más bien interlocutores que pudiesen tomar parte en las reflexiones.

En definitiva, Platón rechazó siempre que lo considerasen como el autor de un «sistema filosófico» completo, hasta el punto de que la propia escuela por él fundada, la Academia, empezó a considerarlo, pocas décadas después de su muerte, como un pensador escéptico.

Así pues, según el mismo Platón, no podía haber un libro *de* Platón, y menos aún un libro *sobre* Platón. El modo elusivo y huidizo con que él concebía la filosofía —en el momento mismo en que la constituía por vez primera como ámbito específico de pensamiento— basta para explicar la dificultad, con la cual todavía nos enfren-

tamos hoy en día, de escribir adecuadamente un libro semejante, pese a los miles de volúmenes de contenido platónico que llenan los estantes de nuestras bibliotecas.

El propio Platón había decidido representar la indagación filosófica (antes aún que *su* filosofía) «escenificándola» en diálogos: los cuales no dejan de ser otra cosa que textos escritos que, sin embargo, a diferencia de los tratados y manuales, pueden simular el trabajo en vivo y en común de la reflexión filosófica al abordar los problemas que la vida y el pensamiento plantean. Cada uno de los diálogos expresa así posturas que obedecen en todo momento a los temas en discusión o a los personajes que toman parte, y que suponen modos de vivir y de pensar diferentes y a menudo en conflicto entre ellos, como sucede en las situaciones concretas en que tiene lugar la indagación filosófica. Los diálogos conducen así a resultados muy distintos, en ocasiones incluso contradictorios, en cualquier caso irreductibles por principio a la unidad del tratado y del «sistema».

Por ello cada libro sobre Platón supone de alguna manera una traición a su peculiar modo de representar la indagación filosófica, y ejerce una especie de violencia declarativa para con él. Hay libros que a la fuerza extraen de los diálogos un sistema doctrinal, pretendiendo así escribir justamente aquel manual o tratado de «filosofía platónica» que Platón no veía realizable ni siquiera por él mismo, ni tampoco por el joven tirano Dionisio y cualquier otro de sus discípulos. Otros libros, con mayor prudencia, prefieren exponer el contenido de los diálogos «de uno en uno». Sin embargo, también estos incurren en un riesgo de violencia declarativa, toda vez que han de establecer un criterio de sucesión entre los diálogos que aboca a la configuración de un modelo de desarrollo lineal del pensamiento platónico.

Pero cualquier criterio de ordenación es arbitrario. Apenas sabemos nada en relación con la cronología de la composición de los diálogos, y por otra parte —como es obvio antes de la invención de la imprenta—, jamás fue «publicado» ninguno de ellos para poder fechar la primera edición. Los textos platónicos contienen en cambio

algunas indicaciones sobre el momento en el que se supone que tuvo lugar la discusión que simulan transcribir, pero tales indicaciones son demasiado inciertas y demasiado supeditadas a los propósitos representativos de cada uno de los diálogos como para poder servir de criterio de ordenación expositiva. Existen finalmente libros que se proponen reabsorber por entero la «filosofía» de Platón en el relato de su biografía. Sin embargo, también hay en ellos una especie de arbitrariedad y de violencia: es demasiado poco lo que sabemos de la vida de Platón para convertirla en el eje central de su indagación filosófica, y por lo demás no parece lícito identificar el pensamiento con la vida de un autor que jamás quiso hablar en primera persona en los textos que reflejan dicho pensamiento.

Resulta lícito preguntarse si ser conscientes de todo ello no debería inducirnos a renunciar al intento de escribir otro libro sobre Platón. Sin embargo, tal vez no tenga por qué ser así. Puede ocurrir que esa misma conciencia permita escribir un libro menos arbitrario, menos «violento», carente de la pretensión tiránica de exponer, y por ello agotar, «la filosofía de Platón». Se trata más bien de recoger una invitación que el propio Platón había formulado, a propósito de su diálogo sobre las *Leyes*:

> [Ningún] modelo superior a este: que invite al maestro a enseñar estos discursos a los discípulos, y si encuentra que en ellos hay elementos afines [...] conversaciones análogas a esta nuestra, que en ningún modo las excluya, antes bien las pase por escrito (*Leyes*, VII, 811d-e).

En otras palabras, se puede intentar escribir un libro que parta de los «discursos» de Platón con el fin de proporcionar a los lectores cuanto menos algunas de las informaciones necesarias para continuar reflexionando con él, para proseguir su exploración de los temas y de las formas que son propios del *pensar filosóficamente*.

Tal es justamente el propósito que se llevará a la práctica en este libro, que no aspira a sustituir los diálogos, sino a ofrecer un mapa orientativo para la lectura de los mismos, facilitando un acceso que

sigue siendo un derecho de «muchos» sin plantear el atajo engañoso del «manual». El libro tiene por objeto en su mitad aproximada (lecciones 1-6, 14-15) esbozar la posición del autor de los diálogos, ya sea en relación con el entorno histórico y cultural en el que él había crecido y al cual iba destinado su mensaje, o bien ante los textos en que era escenificada la conversación; así pues, más que de un enfoque biográfico, se trata de una contextualización de la empresa filosófica de Platón, de una reconstrucción del trasfondo a partir del cual cobran forma las situaciones dialógicas y de una discusión de los métodos necesarios para comprenderlas. Una segunda mitad (lecciones 6-13) gira en torno a la reconstrucción de «teoremas» filosóficos, de núcleos temáticos que se mantienen relativamente constantes aunque cambien los contextos dialógicos: no *la* filosofía platónica —conviene repetirlo—, sino más bien los nodos en torno a los que ella va tejiendo su trama siempre mutable y renovada. Apresurémonos a decir que el orden expositivo de tales nodos temáticos es inevitablemente arbitrario. Ninguno de ellos goza de prioridad ante los demás, sino que más bien la presuponen: como veremos, la urdimbre de la reflexión platónica se puede entender como una estructura triangular, cuyos vértices están representados por la *verdad*, el *ser* y el *valor*, pudiendo esbozarse naturalmente el perímetro del triángulo, según los casos, a partir de cualquiera de sus vértices. Por último, tres sucintos apéndices abordan temas que no constituyen una subestructura teórica constante, sino que se abordan en diálogos aislados: no obstante, dada su importancia para la tradición vinculada al platonismo, requieren al menos una mención somera. Mucho se ha omitido con el propósito, claro está, de mostrar cuanto menos de manera nítida y accesible el estilo y el sentido de la representación platónica del «pensar filosóficamente».

El planteamiento del libro y su redacción siguen de cerca las lecciones impartidas en mi curso del semestre otoño-invierno de 2001 en la Universidad de Pavía. Con el fin de aligerar la exposición de estos «discursos puestos por escrito», a cada lección le sigue una nota que contiene informaciones y referencias bibliográficas indispensa-

bles, aunque por supuesto en modo alguno exhaustivas. También en este caso, lo importante sería que las mismas proporcionen herramientas útiles para seguir reflexionando *sobre* Platón y *con* Platón. Por la misma razón, se ha hecho en cambio un empleo abundante de la mención de textos antiguos, de Platón, de sus contemporáneos, de sus críticos.

NOTA

La actitud de Platón ante la escritura filosófica se aborda en la lección 4. Del problema de los métodos de interpretación del pensamiento platónico se ocupa la lección 5. Las interpretaciones de dicho pensamiento por parte de la tradición de la Academia se exponen en la lección 15.

Un ejemplo reciente y valioso de tratamiento sistemático de la filosofía de Platón es el que se ofrece en el libro de G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1997. En el extremo opuesto, V. TEJERA, *Plato's Dialogues One by One*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield, 1999, ha intentado llevar a cabo la exposición de los diálogos «de uno en uno», según el orden de la «fecha dramática» (aquella en que se supone que tuvo lugar el diálogo transcrito). Recientemente, F. TRABATTONI, *Platone*, Florencia, Carocci, 1998, proporciona una exposición mixta, atendiendo a los problemas y a los diálogos (en el supuesto orden en que fueron redactados). En la misma línea, sigue siendo ejemplar la obra de F. FRIEDLÄNDER, *Plato*, 3 vols., trad. inglesa, Nueva York, Harper & Row, 1958. Un ejemplo clásico de reabsorción de la filosofía en la biografía de Platón es el propuesto por U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Platon*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

LECCIÓN I
EL HOMBRE Y LA EXPERIENCIA

> Este hombre más que cualquier otro desarrolló la filosofía y la disolvió.
>
> FILODEMO, *Historia de la Academia*, col. Y.

Según el historiador Filodemo, que escribía en el siglo I a. C., Platón habría sido por consiguiente una especie de «genio ambiguo» de la filosofía: la habría llevado a su plena madurez, tras los titubeantes comienzos, y al mismo tiempo, con su modo de practicarla a través de la forma dialógica, habría abonado su disolución en la cháchara jactanciosa o en el escepticismo. Pero Platón no había nacido en la filosofía y para la filosofía. De sus orígenes familiares y su ambiente social tenemos noticia por Diógenes Laercio, un biógrafo muy tardío (siglo III d. C.) que se sirvió no obstante de buenas fuentes, que se remontan en parte a Espeusipo, sucesor de Platón en la dirección de su escuela, la Academia, e hijo de su hermana Potona.

> Platón, hijo de Aristón y de Perictíone —o de Potona—, era ateniense, y por su madre su linaje se remontaba a Solón. Pues hermano de este fue Drópides, padre de Critias, el que fue uno de los Treinta, y de Glaucón, del que fueron hijos Cármides y Perictíone, de la cual y de Aristón nació Platón, el sexto descendiente por generaciones de Solón. [...] Dicen que el padre de Solón trazaba su ascendencia hasta Codro. Espeusipo, Clearco y Anaxilaides cuentan que era fama en Atenas que Aristón intentó forzar a Perictíone, que estaba en la plenitud de su belleza, pero no lo logró. Y al cesar en su violencia vio la aparición de Apolo. Por ello la conservó intocada durante su matrimonio hasta

el parto. Conque nace Platón, según afirma Apolodoro, en la Olimpiada ochenta y ocho, el séptimo día del mes Targelión [mediados de mayo de 428/427], en el mismo día que dicen los delios que nació Apolo (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, III, 1-2).

Platón nació, pues, en el seno de la aristocracia ateniense, en una familia rica tanto en bienes (su casa, nos informa él mismo, estaba llena de «perros de caza y gran número de aves de raza», la *República*, V, 459a) como, y sobre todo, en lo acreditado de su linaje. Por el lado paterno, los orígenes se remontaban a Codro, último rey de Atenas según la legenda. Por el lado materno, la familia se ufanaba de descender de Solón, el primer legislador de Atenas, el hombre que a comienzos del siglo VI había configurado, en un momento de aguda crisis social, un orden constitucional capaz de garantizar a la ciudad durante casi dos siglos una relativa concordia interna. De sí mismo Solón había escrito: «Al pueblo he dado los privilegios suficientes / no negándole respeto pero sin satisfacer pretensiones excesivas; / también para aquellos que gozaban de poder y se distinguían por sus riquezas, / ordené que no sufrieran ninguna afrenta. / Me alcé para proteger a unos y otros con escudo poderoso / y no consentí que ninguna de las dos partes venciese a la otra injustamente» (fr. 7 Gentili-Prato). Y también: «He hecho esto con mi fuerza, / armonizando entre sí violencia y justicia / llevando a buen fin mi tarea, / y he escrito leyes igualmente para el humilde y el noble, / concediendo a cada uno una recta justicia» (fr. 30 Gentili-Prato).

En la familia de Platón se conservaba, pues, una memoria de realeza, por un lado, y por el otro la del sabio legislador que se sitúa por encima de las partes y consigue imponer el imperio de la justicia en aras del interés común. En todo caso, una vocación de poder supremo, compartida también, sin embargo, por una figura más próxima, y más funesta, al buen rey y al fundador de la ley: el tío materno Critias, el fanático oligárquico que en el 404 —cuando Platón contaba veinticuatro años— acabaría con la democracia de Atenas anulando aquellos equilibrios sociales que había instaurado precisamen-

te Solón. Critias trató de reemplazarlos con el poder de un grupo de ricos aristócratas (los Treinta tiranos), para cuyo carácter sanguinario él hallaría justificación afirmando que «toda revolución es portadora de muerte» (Jenofonte, *Historia griega*, II, 3.32). Critias, cuyo poder duró pocos meses, fue derrocado por una restauración democrática en la que él mismo halló la muerte, pero el daño que había causado en la historia política de la ciudad estaba destinado a dejar una impronta duradera en la memoria colectiva y, como veremos, en la propia experiencia personal del joven Platón.

La cual estaba en cualquier caso jalonada por los recuerdos y las figuras familiares, de cuya importancia él era por lo demás plenamente consciente.

Leemos al respecto un reflejo en las palabras atribuidas a Sócrates, que se dirige al joven Cármides, tío de Platón y destinado a formar parte de la tiranía de los Treinta:

> Y es muy justo, dije yo, Cármides, que en todas estas cosas te distingas de los demás. Porque bien sé que a ningún otro de aquí y ahora le sería fácil mostrar qué dos casas de las de Atenas podrían concurrir, según parece, al nacimiento de un vástago más hermoso y noble que aquellas de las que tú procedes. Porque, por parte de padre, desciende de Critias el de Drópides, y tal como se cuenta, vuestra casa ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas como excelente en belleza y en virtudes y en todo aquello que cuenta para la felicidad. Y lo mismo por el lado materno. Nadie, en efecto, en toda nuestra tierra, ha sido tan famoso como tu tío Pirilampo, en hermosura y grandeza, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o a cualquier otro de los de Asia. En resumidas cuentas, en nada es inferior a la otra familia. Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero en todo (*Cármides*, 157d-158a).

Los recuerdos y las figuras familiares serían igualmente importantes para el pensamiento político de Platón: lo recorren figuras como la del «hombre real» del cual se habla en el *Político*, del fundador de las leyes de la justicia que anima la *República* y las *Leyes*, y también aquella otra inquietante del tirano a quien se evoca a menudo como

poseedor de la forma de poder más eficaz, capaz de ofrecer un atajo para imponer el buen orden social. No obstante, en el comentario biográfico de Diógenes Laercio hay también un rasgo más específico de la imagen de Platón, que representa sin duda el eco de la leyenda que su escuela comenzó a difundir justo después de su muerte. Señales precisas de un origen distinto, de Apolo, el dios solar del conocimiento profético. La de Platón habría sido una especie de «inmaculada concepción» en la que el dios ocupó el lugar del padre terrenal Aristón, concibiendo al hijo de la virgen Perictíone; por lo demás, el filósofo habría nacido el mismo día que dicha divinidad, confirmando una proximidad, un destino. En virtud de tales señales, Platón se ha integrado en otra genealogía, conocida en la tradición griega y por lo demás recurrente también en sus obras, justamente la del «hombre divino»: dotado en otras palabras de un acceso al conocimiento y a la virtud de naturaleza sobrehumana.

Señales apolíneas acompañan además, en la leyenda de Platón, su encuentro con el futuro maestro, Sócrates, que determinaría su destino, uniéndose, sin reemplazarla, a la genealogía familiar. Cuenta Diógenes Laercio que Sócrates «vio en sueños que tenía un cisne de poca edad en sus rodillas, que al punto desarrollaba sus alas y echaba a volar cantando dulcemente. Y al día siguiente se encontró con Platón, y dijo que él era el ave» (III, 5). El cisne era el ave sagrada de Apolo, que así habría profetizado a Sócrates la aparición del extraordinario discípulo, pronto destinado, como auguraba el sueño, a dejar al maestro para desplegar su «canto» filosófico. Quizá no fuera Sócrates el único maestro de Platón —sabemos por Aristóteles (*Metafísica*, I, 6, 987a) que siguió también las enseñanzas de Crátilo, un seguidor de Heráclito—, pero es cierto que el modo de pensar y de vivir de Sócrates imprimió una huella profunda y duradera en el discípulo «divino», hasta el punto de que este lo eligió como el protagonista casi exclusivo de sus diálogos.

Conocemos los episodios posteriores de la vida de Platón en buena medida gracias a un documento autobiográfico extraordinario conocido con el nombre de *Carta VII*. La autenticidad de dicho do-

cumento se ha puesto en duda en varias ocasiones por razones no carentes de fundamento. En primer lugar, pertenece a una recopilación epistolar, las denominadas trece *Cartas* de Platón, que sin duda se ha de considerar apócrifa en su conjunto, como lo es en general la literatura epistolar antigua (también existen por ejemplo «cartas» de Sócrates y de Hipócrates). Son escritos falsos de autores posteriores que aspiraban a sustentar las tesis filosóficas propias atribuyéndolas a autores reputados del pasado, o bien simplemente a vender a las grandes bibliotecas valiosos «documentos inéditos». La segunda razón, más específica, estriba en que la carta presenta, junto a pasajes que el falsificador podría haber sacado fácilmente de los textos conocidos de Platón, argumentos filosóficos que en cambio no aparecen en ellos, y más bien parecen hallarse en contradicción con tesis a todas luces platónicas. El tercer motivo de duda obedece al hecho de que la carta parece pensada para exculpar a los discípulos académicos de Platón, y no tanto al propio filósofo, frente a la acusación pública de una implicación temeraria en los turbios sucesos de Siracusa, a los que nos referiremos después. Si debido a todas estas razones hubiese que tachar de apócrifa la *Carta VII*, ello arrojaría una sombra impenetrable sobre el resto de la vida de Platón, porque —se afirma— también los testimonios biográficos posteriores, como los que procuran la *Vida de Dión* de Plutarco y el mismo Diógenes Laercio, dependen en realidad de las informaciones contenidas en ese documento, y resultarían en consecuencia del todo infundados.

A estos argumentos se han opuesto acreditadamente otros de signo contrario. Si el autor no hubiera sido Platón, por el lenguaje de la carta y la fidelidad de sus contenidos a los textos platónicos conocidos (como la *República* y las *Leyes*) habría que suponer, como ya decían los antiguos, la existencia de un *alter ego* suyo, un «segundo Platón» (exceptuando la llamada digresión filosófica, 342a-344d, que en efecto no tiene correspondencia en los diálogos y que podría haber sido interpolada en una época posterior, la del «platonismo medio»). No es descabellado pensar que el esfuerzo por demostrar la falsedad de la carta obedezca al deseo de «despolitizar» la experien-

cia de Platón. Importó en efecto a muchos intérpretes —fieles a este respecto a la lección de un alumno aventajado de Platón como Aristóteles— sostener, en general, la inadecuación de la filosofía en lo relativo a todo compromiso marcadamente político; y, en particular, liberar la imagen de Platón de la sombra de una participación activa en los ambiguos sucesos de la tiranía siracusana. Por lo demás, semejante empeño, extendido sobre todo entre los autores anglosajones —con la intención entre otras de «exculpar» a Platón frente a las célebres acusaciones de Karl Popper, que vio en él al progenitor de los dos llamados «totalitarismos» del siglo xx, el fascista y el comunista—, llega al extremo de considerar las propuestas políticas manifestadas por Platón en la *República* como únicamente «utópicas» cuando no «irónicas», en cualquier caso no para ser tomadas al pie de la letra como documentos del verdadero pensamiento de su autor: un filósofo demasiado serio y cabal para haber propuesto de veras como deseable la abolición de la familia y de la propiedad privada.

Volviendo de todas formas a la *Carta VII*, se puede considerar razonablemente que la misma constituye un documento biográfico fidedigno: tanto si se trata de un texto escrito, al menos en gran parte, por el mismo Platón, como si su redacción se debe a sus primeros sucesores, como Espeusipo, deseosos de rehabilitar la escuela y al maestro ante una opinión pública hostil a su intervención en Siracusa, y en cualquier caso bien informados en lo tocante a su formación y a los hechos de su biografía. Sigamos pues el relato considerándolo como un testimonio fiable del modo en que el viejo Platón (la carta, dirigida a los «amigos de Dión de Siracusa», puede ser fechada en el 353) reflexionaba sobre su experiencia personal.

> Cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos (324b).

Esa vocación no era en absoluto excepcional: en la Atenas de los siglos v y vi, el compromiso político suponía una etapa poco menos

que obligada en la vida de los jóvenes miembros de la gran aristocracia, que lo sentían como un deber y como un derecho «natural» al poder, y con mayor razón esto debía ser así para quien, como Platón, hubiese nacido en una familia cuya genealogía coincidiera con la historia misma de la ciudad.

La ocasión propicia pareció presentársele a Platón con veinticuatro años, con el golpe de estado de los Treinta tiranos que en el 404 acabaron con el régimen democrático, un «régimen político acosado por muchos lados» (324c) y, ni que decir tiene, sobre todo por la parte aristocrática a la que él se hallaba unido de nacimiento.

> Algunos de ellos eran parientes y conocidos míos y, en consecuencia, me invitaron al punto a colaborar en trabajos que, según ellos, me interesaban (324d).

De hecho, de los Treinta formaban parte Critias y Cármides, tío y hermano de la madre de Platón, respectivamente. Era perfectamente natural que este esperase una restauración de la «justicia» en la ciudad. Sin embargo, la tiranía no tardó en revelar su rostro violento y opresivo: cientos de ciudadanos del bando democrático exiliados o condenados a muerte para confiscarles las riquezas, uso indiscriminado de la fuerza para imponer un poder ilegítimo, empleo sin prejuicios del engaño y la traición, hasta el punto, comenta Platón, de que «hicieron parecer de oro al antiguo régimen» (324d). Le afectó sobre todo un episodio: el intento de los Treinta de implicar en un acto criminal, el arresto de un hombre ilegalmente condenado a muerte, a su maestro, Sócrates, convirtiéndolo así en cómplice; petición que Sócrates naturalmente desobedeció con peligro para su propia vida.

> Me indigné y me abstuve de las vergüenzas de aquella época. Poco tiempo después cayó el régimen de los Treinta con todo su sistema político. Y otra vez, aunque con más tranquilidad, me arrastró el deseo de dedicarme a la actividad política (325a-b).

El régimen democrático, restaurado pocos meses después con una acción de fuerza en la cual perdió la vida el propio Critias, dio muestras —observa Platón casi con sorpresa— de cierta tolerancia, la cual podía permitirle entrar nuevamente en política incluso en un contexto dominado por el bando contrario. Sobrevino sin embargo, algunos años más tarde (399), un acontecimiento traumático que iba a terminar con esa esperanza, alejando para siempre a Platón de la escena de la democracia ateniense. El maestro, Sócrates, fue procesado y condenado a muerte —acusado por representantes del restablecido régimen democrático— por un jurado popular representativo de toda la ciudad. Las razones del proceso y de la condena eran fundamentalmente políticas, como veremos en la lección 2. Sin embargo, en la experiencia de Platón, la condena del maestro supuso una ruptura insalvable. No solo era signo del fracaso del régimen democrático, que se revelaba así opuesto pero simétrico a la violenta oligarquía de Critias. Aquel episodio trágico (que tal vez indujera, durante algún tiempo, a Platón y a otros miembros del grupo socrático a huir de Atenas por temor a sufrir ulteriores persecuciones) parecía abrir un conflicto irresoluble entre el ejercicio crítico del pensamiento filosófico y la dimensión política de la ciudad, con sus requisitos de conformidad ante el régimen dominante, cualquiera que fuese la naturaleza social. Desde entonces, Platón no dejó de reflexionar sobre la relación entre la filosofía y la ciudad: sobre lo que la filosofía podría hacer para garantizar a la ciudad un *poder justo*, y sobre lo que la ciudad tendría que hacer por la filosofía con vistas a la salvación común.

> Al observar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos. Por una parte, no me parecía que pudiera hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran, ya que la ciudad ya no se regía según las costumbres y usos de nuestros antepasados, y era imposible adquirir otros nuevos con alguna facilidad (*Carta VII*, 325c-d).

Estas palabras recuerdan el tema de la soledad de Sócrates, de la trágica impotencia de su intento de influir mediante la confrontación personal, *face to face*, en el *ethos* y la política de la ciudad. Platón ya había aludido a esa soledad y a esa impotencia, en una especie de evaluación crítica de la experiencia del maestro, en una página de la *República*:

> No hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado* o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás (*República*, VI, 496d).

Frente a esta peligrosa soledad y a esta impotencia, prosigue Platón, es comprensible la actitud de quien busca refugio en la intimidad de los estudios, como «junto a un muro» durante una tormenta, y así alcanza el final de su vida manteniéndose a salvo de la injusticia y de la locura colectiva. No es poco, ciertamente; pero «tampoco muy importante», añade Platón, hablando por medio del personaje Sócrates, «al no hallar la organización política adecuada, pues en una apropiada crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo particularmente y al Estado en común» (497a). No es ciertamente el camino del «muro» el que escogería Platón para sí mismo, sino el de la búsqueda de «compañeros y aliados» con los que hacer frente, ya no en soledad, a las «fieras» de la política; además, naturalmente, de una comunicación pública que seguía los pasos de la socrática bajo la forma diferente de la composición de diálogos escritos, que probablemente dio inicio poco después de la muerte del maestro. La funda-

* Aunque en general hemos traducido en la presente obra *città* [la *polis* griega] como «ciudad», mantenemos en su literalidad los fragmentos que aquí se reproducen de las obras de Platón publicadas en castellano en los que dicho término se ha vertido como «Estado». (*N. del t.*)

ción de la «escuela» de Platón, la Academia, probablemente en torno al 387, respondía a esa doble intención: consolidar un grupo de «amigos», con quienes practicar la indagación filosófica y explorar las vías de la acción política (de la Academia se hablará más extensamente en la lección 14).

Pero entretanto, Platón sigue observando la situación «sin dejar de aguardar la ocasión propiciar para pasar a la acción».

> Al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que solo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos (*Carta VII*, 326a-b).

El viejo Platón (tal vez por iniciativa de su biógrafo) hace hincapié aquí en la convicción esencial de la *República*, donde se sostenía (como veremos en la lección 7) que solo un «poder filosófico» puede poner fin a los males de la ciudad, y se aclaraba también qué filósofos estaban legitimados para realizar esa tarea en virtud de su saber. Sin embargo, con arreglo a la *Carta VII*, Platón ya se dispuso a realizar el primero de sus viajes en dirección a la metrópolis siciliana de Siracusa, en el 388/387, con esa convicción.

La ciudad, una de las mayores del mundo griego, era gobernada por el poderoso y prestigioso tirano Dionisio I. Desconocemos qué razones habían llevado a Platón a visitar su corte: quizá fuera una invitación del mismo tirano, deseoso de estrechar sus contactos con miembros influyentes de la aristocracia y de la *intelectualidad* ateniense, quizá las presiones de Dión, un joven aristócrata siracusano a quien ya entonces consideraba Platón entre sus mejores alumnos, y que luego desempeñaría un papel decisivo en las andanzas en Sira-

cusa de Platón y de la Academia; quizá, también, una vaga esperanza de poder persuadir al tirano para que adoptase una forma de gobierno inspirada en los principios filosóficos de la justicia. Sin embargo, es verdad que con la elección siracusana Platón rompía de manera definitiva con la política ateniense: en el 387 justamente, Dionisio había apoyado la humillante «paz de Antálcidas», impuesta a Atenas por Esparta y Persia.

Cualesquiera que fuesen las intenciones y las esperanzas de Platón al trasladarse por primera vez a Siracusa, no tardaría en caer presa del desencanto. La forma de vida de la metrópolis siciliana —despotismo, lujo, corrupción («hinchándose de comer dos veces al día, no dormir nunca solo por la noche», *Carta VII*, 326b)— hacía inevitable, a juicio de Platón, que en semejante ciudad se sucediesen regímenes aberrantes como «tiranías, oligarquías, democracias», y que quienes detenten el poder «ni soportarán siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario» (326d).

Platón dedicó los siguientes veinte años a la creación de la Academia (adonde, en el 367, llegó un alumno con un gran futuro como Aristóteles) y a la elaboración de algunos de sus diálogos más importantes, entre ellos la *República*, un extraordinario esfuerzo de síntesis teórica dedicada a conjugar los contornos de una filosofía rigurosa con un proyecto de radical renovación política y moral de la sociedad. Sin embargo, precisamente esa enseñanza, unida a la frecuentación de Dión, daría pie, casi de forma involuntaria, a una nueva y más grave implicación platónica en las vicisitudes de la política siracusana: «Al entablar entonces yo relaciones con Dión, que era un joven, y explicarle en mis conversaciones lo que me parecía mejor para los hombres, aconsejándole que lo pusiera en práctica, es posible que no me diera cuenta de que de alguna manera estaba preparando inconscientemente la futura caída de la tiranía» siracusana (327a).

En el 367 moría Dionisio I y le sucedía el hijo, Dionisio II. Dión se había convencido de que una intervención directa de Platón podría «inclinar» al joven tirano hacia el ejercicio de un gobierno «fi-

losófico» (y quizá pensara para sus adentros en aprovecharse de la autoridad del maestro para asumir él mismo el poder). Por ello insistió ante Platón para que tomase parte en un nuevo viaje a Sicilia, que en esta ocasión se revestiría como una «misión» oficial de la Academia. Platón vaciló, consciente de los riesgos que comportaba la empresa, pero finalmente decidió intentarlo, porque, como explicaría muchos años después,

> si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, este era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre [Dionisio II], habría conseguido la realización de toda clase de bienes. Con esta disposición de ánimo me aventuré a salir de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas [...]. Por ello acudí, por motivos razonables y justos, en la medida en que pueden serlo los humanos; abandoné por ello mis propias ocupaciones, que no eran baladíes, y fui a ponerme a las órdenes de un régimen tiránico que no parecía adecuado ni a mis enseñanzas ni a mi persona (*Carta VII*, 328c, 329 a-b).

La expedición siracusana se consumió entre nobles ingenuidades, sospechas e intrigas. En su esfuerzo por «reeducar» al joven tirano y a su corte, los académicos —convencidos como estaban, a partir de las doctrinas expuestas por el maestro en la *República*, de que el conocimiento matemático abonaba el camino a la virtud y la justicia— trataron de introducir la geometría en el palacio del príncipe, hasta el punto de que el edificio se hallaba «envuelto en una nube de polvo causada por la multitud de quienes se dedicaban a la geometría» dibujando sobre la arena sus figuras (Plutarco, *Dión*, 13.4). Del mismo Platón se murmuraba en la corte que intentó convencer al tirano para que licenciase a su poderoso ejército y desarmara su enorme flota con el fin de dedicarse con los académicos a la búsqueda del misterioso «bien» moral por él profesado, como también a intentar

alcanzar la felicidad mediante la geometría» (14.3). De lo que no hay duda en todo caso es de que Dionisio II vio en Dión a un peligroso adversario político y lo envió al exilio, pese al apoyo de Platón y de los suyos. Con todo, por razones de prestigio intentó mantener no lejos de sí a Platón, recurriendo por un lado a las lisonjas y por otro a la fuerza. Finalmente, el filósofo logró tomar el camino de regreso a Atenas, gracias también a la intervención de Arquitas: era este un hombre de ciencia y filósofo de orientación pitagórica que poseía la tiranía en Tarento, y con quien Platón había estrechado los lazos durante su permanencia en Siracusa. Episodio este de importancia no solo biográfica, ya que con posterioridad a aquel encuentro la presencia intelectual del pitagorismo y de los pitagóricos fue cobrando mayor importancia en el seno de la Academia.

Por tanto, aquella del 366/365 fue para Platón una nueva decepción política, que seguía a otra, ciertamente de menor importancia, que se remontaba a dos años antes. En el 368 Platón fue invitado por la confederación de los árcades y los tebanos con el fin de redactar la constitución y las leyes de la nueva capital que se disponían a fundar en el Peloponeso, Megalópolis. Sin embargo, rehusó trasladarse al darse cuenta de que no estaban dispuestos a aceptar aquella distribución igualitaria de los bienes que constituía uno de los ejes maestros del proyecto político platónico (Diógenes Laercio, III, 23).

No obstante, las peripecias en Siracusa aún no habían llegado a su fin. Una nueva invitación de Dionisio II, con el apoyo de Arquitas, y sobre todo la insistencia del exiliado Dión, quien confiaba en obtener gracias al maestro el permiso para regresar a Siracusa, indujeron a Platón en el 361 a emprender de nuevo el camino de Sicilia. Otra vez un viaje inútil y peligroso: envidias palaciegas, enfrentamientos políticos, recelos de Dionisio ante las intrigas de Dión, un desdichado Platón en situación tan difícil que únicamente una decidida intervención de Arquitas (el envío de una nave de guerra a Siracusa) le permitió un regreso seguro a la patria. Al cabo de unos pocos años, Dión puso fin a los titubeos y decidió pasar a la acción directa. En el 357 organizó una expedición militar a Siracusa, con la

participación de numerosos académicos y con el apoyo de Espeusipo, el sobrino de Platón destinado a sucederlo en la dirección de la escuela (sin duda también con la aprobación inequívoca del propio maestro). Dión contaba con una insurrección popular en Siracusa para deponer a Dionisio, y en efecto se salió con la suya. Pero no tardó en mostrar que no aspiraba a otra cosa que a sucederle en la tiranía, y por ello fue a su vez asesinado en el 354 por uno de los académicos que lo habían seguido a Siracusa, Calipo.

Los últimos años de la vida de Platón, y también los que siguieron a su muerte, se caracterizan por una convulsa participación de los miembros de la escuela en la vida política de Grecia. Algunos, como Eudoxo, se limitaron a proponer leyes para su ciudad. Otros, como Pitón y Heráclides en el 359, se erigieron en tiranicidas, y por ello les rindieron honores en Atenas; aún hubo otros que se hicieron tiranos, como Clearco en el 352, asesinado a su vez por otros dos académicos; Corisco y Erasto se hicieron consejeros del tirano Hermías de Atarnea.

Platón presenciaba entonces de lejos aquella violenta implicación de la escuela en los sucesos políticos, que en todo caso él había inspirado con sus vivencias en Siracusa además de con sus textos. Sin embargo, ahora ya estaba centrado en la labor filosófica a la cual se dedicó hasta el último de sus días. El extenso diálogo sobre las *Leyes* quedó aún en forma de esbozo sobre la cera de las tablillas, y correspondió al alumno-secretario de Platón, el pitagórico Filipo de Opunte, escribirlo con la redacción definitiva. Según una tradición, el día de su muerte, en el 347/346, los alumnos, al entrar en su habitación, hallaron junto a la cabecera las tablillas que contenían el inicio de la *República*, que él se disponía a reelaborar nuevamente (Diógenes Laercio, III, 37; Dionisio de Halicarnaso, *De comp. verb.*, 25).

Recibió sepultura en el jardín de la Academia, junto a un templete de las Musas que él mismo había mandado construir. No tardaron los alumnos en venerarlo como «hombre divino», y se propagó la leyenda de su origen apolíneo. Poco después, la tradición se dividió en dos corrientes: la hagiográfica, vinculada a la Academia,

y la malévola, que en parte se remonta a la escuela de Aristóteles, el Peripato, que lo tachó tanto de ser el inspirador de feroces tiranías como de plagiario sin escrúpulos de las obras de Demócrito y de los pitagóricos, las cuales habría adquirido y luego quemado para ocultar el engaño.

NOTA

Todos los testimonios biográficos sobre Platón están recogidos en A. SWIFT RIGINOS, *Platonica. The Anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.

Para la discusión sobre la autenticidad de los aspectos biográficos y políticos de la *Carta VII*, véase M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Nápoles, Guida, 1970, y el reciente avance de L. BRISSON (ed.), *Platon. Lettres*, París, Flammarion, 1987; para la atribución a Espeusipo, véase M. I. FINLEY, *Plato and practical Politics*, en ID., *Aspects of Antiquity*, Londres, Chatto & Windus, 1977[2]. Un análisis completo de los testimonios sobre la actividad política de Platón y de la Academia se encuentra en K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart, Steiner, 1994; sobre las expediciones a Siracusa, véase también K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, De Gruyter, 1968. Para las críticas a la política platónica es clásica la obra de K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, trad. it., Roma, Armando, 1973. [Hay trad. cast: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1994].

LECCIÓN 2

EL MAESTRO

¡Qué va! Unos mangantes, lo sé. Te estás refiriendo a esos embaucadores, paliduchos y descalzos, entre los que se cuentan el desgraciado de Sócrates y Querefonte.

ARISTÓFANES, *Las nubes*, vv. 102-104

Mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época.

PLATÓN, *Carta VII*, 324e

Platón comenzó a escribir sus diálogos después del 399, el año crucial del proceso y de la condena a muerte de Sócrates. Pero casi todos los diálogos se sitúan en los treinta años anteriores, y por consiguiente en el período de formación durante la juventud de su autor. Ponen en escena la «gran sociedad» ateniense en el arco de tiempo que abarca desde la muerte de Pericles, que fue el *leader* y el protagonista (428), pasando por los sucesos que se antojaban incontenibles en la guerra del Peloponeso, hasta la derrota del 404 y el golpe de estado oligárquico de Critias. Los personajes de los diálogos —casi todos muertos no mucho antes de la composición de los textos— representan aquella sociedad, con sus intelectuales, sus aristócratas, sus generales, sus sacerdotes: como si Platón hubiese querido visitar de nuevo los lugares y a las personas de su juventud, dar nueva voz por última vez a la generación en que se había formado, volver a interrogarla para comprender —y hacer comprender *a posteriori*— los errores que habían llevado a la crisis de la ciudad, de modo que transmitie-

ra, a su pesar, una advertencia a los propios sucesores para que aquellos errores no se repitieran nuevamente, para que no se desperdiciaran las oportunidades que se volvieran a presentar.

La Atenas en que se sitúan los diálogos era la sociedad de la que su mayor artífice político, Pericles, había podido decir, en un discurso recogido por Tucídides: «amamos la belleza (*philokaloumen*) pero no el boato, amamos el saber (*philosophoumen*) sin molicie» (II, 40), y que él había definido «una escuela (*paideusis*) para toda Grecia» (II, 41). Sin embargo, aquella Atenas era también la ciudad que había financiado su prosperidad, su belleza, su mismo desarrollo cultural, gracias a los recursos obtenidos de forma brutal de las comunidades sometidas a su imperio, la ciudad que el mismo Pericles había llamado en otro discurso «tirana», advirtiéndola del peligro que comportaría la pérdida del imperio: «a él ya no podéis renunciar [...] ya que ahora el vuestro es un dominio de naturaleza tiránica: conquistar un dominio semejante puede parecer inicuo, pero en cualquier caso deshacerse de él es peligroso»; supone de hecho la esclavitud en vez de la libertad y el riesgo de habérselas con «el odio alimentado en vuestras contiendas como dueños del imperio» (II, 63). Pero la Atenas en que se había formado el joven Platón no solo estaba atenazada entre la paz, la prosperidad, el florecimiento de la cultura en el interior y la necesidad de la guerra con el fin de conservar el dominio imperial en el exterior. La misma guerra —«un maestro violento», en palabras de su historiador Tucídides (III, 82)— no tardaría en mostrar cómo el conflicto externo estaba destinado a reflejarse también en el interior, incumpliendo el pacto social, haciendo estallar las contradicciones latentes entre los aristócratas y el pueblo, entre ricos y pobres, hasta aquella guerra civil (*stasis*) de la que los golpes de estado oligárquicos del 411 y del 404, así como —para Platón— el proceso del 399, fueron los episodios más violentos y crueles.

¿Cómo se había llegado a la catástrofe? Esa es la pregunta que Platón dirige a la generación de los adultos entre los que se había criado, testigo admirado de su grandeza y crítico preocupado de sus

errores: una pregunta formulada en ocasiones de modo directo, pero más a menudo destinada a la indagación de las premisas morales e intelectuales de aquellos errores y de aquella catástrofe.

En el centro del gran «coro» ateniense que puebla el escenario de los diálogos se encuentra un protagonista enigmático: Sócrates, el maestro del joven filósofo. Enigmático para nosotros ciertamente lo es Sócrates, pero probablemente también lo fue para sus contemporáneos, y aun para sus propios discípulos.

Tal enigma socrático tuvo, desde el mismo comienzo, muchos aspectos. En primer lugar, la anomalía de la posición social. Sócrates, hijo de un modesto escultor y de una partera, pertenecía a aquel estamento artesanal que constituía la base social de la democracia ateniense. Jamás dejó Sócrates de referirse a los artesanos, ora como interlocutores directos de su conversación en torno a los problemas de la ciudad, ora, metafóricamente, como ejemplo de una pericia técnica, fiable y transmisible dentro de sus límites, unos límites que sin embargo no había que intentar traspasar. En cualquiera de los dos sentidos, que Sócrates se refiriese al entorno de las técnicas suscitaba el enojo y el desprecio de sus interlocutores aristocráticos. En el *Gorgias*, Calicles, un personaje político con inclinaciones sofísticas y oligárquicas, exclama: «Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto» (491a), en lugar de, se entiende, referirse a los ciudadanos eminentes, los verdaderos líderes de la ciudad. Y parece que Critias, una vez asumida la tiranía, había dictado un decreto que prohibía a Sócrates seguir frecuentando a zapateros, herreros y carpinteros, algo que evidentemente estaba haciéndose molesto también en el plano político (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2).

Por otra parte, Sócrates contaba entre sus amigos y alumnos también con exponentes de la gran aristocracia ateniense, desde el círculo familiar del mismo Critias a jóvenes brillantes como Alcibíades y Platón. Paradójicamente, las simpatías que Sócrates despertaba en ese ambiente se debían probablemente a su actitud crítica en

relación con la democracia, derivada de su persistente invocación del modelo técnico. Si hay que curar una enfermedad o construir un edificio —razonaba públicamente Sócrates—, quien debe decidir sobre la terapia y sobre el proyecto no es una mayoría asamblearia, sino la competencia específica del médico y del arquitecto. ¿Por qué, entonces, sobre los asuntos de mayor importancia para la vida colectiva, la paz, la guerra, las leyes, deciden todos sin excepción, médicos, arquitectos, herreros, zapateros? ¿Qué competencia les legitima para tomar tales decisiones? Desconocemos qué consecuencias extrajo Sócrates de dicha crítica. Pero lo que es seguro es que para los aristócratas la misma sonaba como una confirmación del propio derecho a ejercer el poder en la ciudad, como su tradicional estamento de expertos del gobierno; y que para Platón significaría la necesidad de sustituir la incompetencia de las asambleas democráticas con el poder de los especialistas de la política, una *élite* que en su lenguaje llamaría los «filósofos-reyes» o los «reyes-filósofos».

Un segundo, y también más inquietante, aspecto del enigma de Sócrates consistía en su «sabiduría». Sabida era una respuesta del oráculo de Delfos, a su amigo Querefonte, que lo definía como «el más sabio» de los atenienses; pero en la misma medida se conocía la máxima socrática de no saber nada. En un célebre pasaje de su discurso de defensa ante el tribunal, que Platón reelaboró de un modo que tal vez no faltaba a la verdad en la *Apología*, Sócrates explicó que había comprendido finalmente el sentido del oráculo. Su mayor sabiduría consistía en la conciencia de no saber, la ignorancia ajena en la creencia de poseer un saber en realidad vacío e ilusorio (como en el caso de los poetas y los políticos), o dotado de un contenido propio pero inconsciente de los propios límites (como en el caso de los artesanos) (*Apología*, 21a-23b). Sin embargo, esa autodefensa socrática se exageraba probablemente, por exigencias retóricas, al simplificar la «sabiduría» de Sócrates a esa rara conciencia de no saber nada. En realidad, la misma queda en parte desmentida por la autobiografía intelectual que Platón le atribuye en el *Fedón*, no carente de cierta verosimilitud al ser confirmada, como veremos, por un importante

testimonio externo. Contaba, pues, Sócrates: «cuando era joven, estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman "investigación de la naturaleza"». En ese ámbito, Sócrates admitía haber frecuentado las doctrinas de viejos sabios como Empédocles y Alcmeón, y sobre todo haber leído el libro sobre la naturaleza de una figura intelectual de la Atenas de Pericles como Anaxágoras (que fue procesado y expulsado por impiedad, por haber sostenido que el Sol no es una divinidad sino una masa de metal incandescente). Más tarde, Sócrates explicaba que se había sentido decepcionado con aquel conocimiento naturalista por su incapacidad para proporcionar fundamentos sólidos a las propias doctrinas y para explicar el sentido y la razón de los procesos naturales; así, en lugar de mirar directamente las «cosas», se refugió en los «conceptos» (*logoi*), en la argumentación racional y crítica pensada para poner a prueba las teorías sobre las «cosas» mismas (*Fedón*, 96a-100a). Estos «conceptos» socráticos, como veremos, consistían en una técnica particular argumentativa de tipo refutatorio.

La autobiografía intelectual del *Fedón* confirma en cualquier caso el primer ataque a Sócrates, aquel que el gran cómico Aristófanes le había dirigido en una comedia memorable, *Las nubes*, representada por vez primera en el 423 (Platón solo tenía entonces cinco años). La admonición de Aristófanes confirma que ya entonces los atenienses tenían a Sócrates por un personaje anómalo, inquietante para la comunidad.

En la comedia, el viejo Estrepsíades, atenazado por las deudas, desea que su hijo Fidípides aprenda las artes del discurso del engaño para que pueda defenderlo de sus acreedores. Se hace introducir entonces en el «pensadero de los espíritus geniales. Allí dentro habitan hombres que discursean sobre el cielo y te persuaden de que es un horno que está todo alrededor nuestro y de que nosotros somos los carbones. A quien pague por ello, estos hombres le enseñan a triunfar en cualquier pleito» (vv. 94-95). En el pensadero reina Sócrates, izado a lo alto en una canasta para poder observar más de cerca los fenómenos celestes. De Estrepsíades exige Sócrates ante todo una

profesión de fe: «¿Y no volverás a creer en dios alguno que no sea de los que nosotros veneramos, el Vacío circundante, las Nubes y la Lengua, estos tres y ni uno más?» (vv. 423-424); en cuanto a los dioses tradicionales de la ciudad, «¡Pero qué Zeus! No digas tonterías. Zeus ni siquiera existe» (v. 367). En la trinidad «socrática», a la que se añade el Torbellino (v. 379), destacan las Nubes: se trata, algo fácil de ver, de una condensación burlona del pensamiento cosmológico y meteorológico de los «sabios» (*sophistai*, v. 331) naturalistas presocráticos, y en primer lugar de Empédocles y Anaxágoras, en cuyo pensamiento el Sócrates del *Fedón* admitía haber estado interesado en su época juvenil. Pero ¿y qué decir de la Lengua? En este punto, Aristófanes realiza, con las palabras de su Sócrates, una condensación ulterior: «Son las Nubes celestes, grandes diosas para los hombres libres de la esclavitud del trabajo; ellas nos traen la inteligencia, el discurso y el entendimiento, la fantasía y el circunloquio, el ataque y el contraataque» (vv. 316-318). A la vertiente cosmológica se añade pues aquí la retórica y sofista, el arte de la persuasión, de la refutación y del engaño, justamente lo que Estrepsíades deseaba que Sócrates enseñara a Fidípides (esa es la divina Lengua, que de una u otra manera alude a los «discursos» a los que el Sócrates del *Fedón* decía haberse vuelto tras abandonar la especulación naturalista). «Haz que aprenda los dos razonamientos, el bueno, sea el que sea, y el malo, aquel que vence al bueno diciendo cosas injustas. Y si no ambos, al menos el injusto, cueste lo que cueste» (vv. 882-885).

Así pues, Aristófanes convierte a Sócrates en el prototipo cómico del nuevo tipo de intelectual que incomodaba a la opinión pública tradicionalista ateniense: naturalista ateo por un lado, en cuanto devoto de figuras cosmológicas destinadas a reemplazar a los dioses de la religión de la ciudad, orador y sofista por el otro, capaz, con las novísimas técnicas del discurso, de desbaratar el sistema de los valores compartidos, de convencer a individuos y comunidades para ir en pos de la «injusticia» en vez de la «justicia» que aquel sistema representaba. Están presentes, en el Sócrates aristofánico, tanto Anaxágoras como Gorgias y Protágoras; pero el hecho de que todas

esas figuras sean condensadas bajo el nombre de Sócrates es la muestra de hasta qué punto este era exasperante para el público del teatro cómico, es decir, para la ciudad en general. Por lo demás, a dicho público la figura de Sócrates debía resultarle de una u otra manera reconocible tras el personaje cómico. Ciertamente, la recriminación cómica podía ser considerada bastante pertinente para creer fundadas las acusaciones formuladas de modo explícito contra Sócrates por Anito y Meleto en el año 399: haber introducido nuevas divinidades en lugar de los dioses de la tradición olímpica y haber «corrompido» a los jóvenes con su práctica de los discursos. Una vez más, por tanto, un Sócrates naturalista y ateo y un Sócrates sofista. De la continuidad entre el retrato cómico de Aristófanes y los cargos de la acusación, Sócrates se muestra por otra parte perfectamente consciente en la *Apología*: «Pero lo son más [acusadores temibles], atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil» (18b). Se trata, conviene añadir, precisamente de las acusaciones explícitas: porque las implícitas, más peligrosas y más convincentes para el jurado democrático, tenían sin duda que ver con la crítica de «incompetencia» dirigida por Sócrates a las mayorías asamblearias y con su frecuentación de personajes hostiles al régimen democrático como Critias, Cármides y Alcibíades.

Sin embargo, el Sócrates de Aristófanes y de sus acusadores no tiene relación alguna con la imagen que Platón le hace esbozar en su discurso de defensa ni con la que tenían sus discípulos. ¿Quién era entonces el *auténtico* Sócrates? ¿Y cuáles las razones de la fuerte impresión que suscitó, en el buen y el mal sentido, en la vida cultural de Atenas, en la que ciertamente no faltaban personajes notorios? Es muy difícil intentar dar respuesta a estas preguntas refiriéndonos a los contenidos del pensamiento y la enseñanza de Sócrates: sobre los mismos estamos, al mismo tiempo, demasiado poco y excesivamente informados. Demasiado poco, claro está, porque Sócrates no escribió

nada. Tenía al menos dos buenas razones para ello. La primera de ellas es de orden social: todavía en la segunda mitad del siglo v el uso de la escritura no era considerado socialmente normal por los ciudadanos atenienses. Escribían, sí, profesionales intelectuales —por lo general no atenienses—, como los médicos, los maestros de retórica o los arquitectos, en forma de manuales técnicos; escribían los historiadores, como Heródoto y Tucídides, para fijar en la escritura sus narraciones tras haberlas relatado probablemente al público bajo la forma de una *performance* oral; los autores de teatro ponían por escrito sus guiones, destinados sin embargo no a la lectura pública, sino a las compañías que debían recitarlos. No escribían, en cambio, los políticos de la ciudad y sus ciudadanos eminentes; la escritura era considerada en definitiva como algo propio de actividades profesionales remuneradas, apreciadas pero sin un gran prestigio social y por eso a menudo confiadas a extranjeros.

La segunda razón es de orden intelectual. Sócrates pretendía distinguirse de otro grupo de autores de obras escritas, tampoco ellos por lo demás atenienses: los sabios de la tradición arcaica, como Heráclito, Parménides, Empédocles, y más tarde el propio Anaxágoras, que habían redactado en verso o en prosa sus obras sobre la naturaleza, el cosmos o la verdad. Sin embargo, a diferencia de esos sabios, que según el *Fedón* incluso habían despertado su interés juvenil, y contrariamente a la sátira aristofánica, Sócrates afirmaba, como se ha visto, carecer de sabiduría alguna para transmitir, no poseer ninguna verdad para proclamar; como no fuera una actitud crítica, una llamada a la reflexión, que únicamente podía cobrar la forma del diálogo directo, de la comunicación oral inmediata de un hombre a otro. Nada de todo ello podía ser escrito ni por tanto legado a las generaciones venideras.

Por otra parte, se decía, también estamos excesivamente informados sobre el magisterio de Sócrates. Para el amplio círculo de sus compañeros y discípulos, el juicio y la muerte lo convirtieron en una figura emblemática, una especie de «mártir» de la filosofía en sus inicios; su imagen, llamada a legitimar opciones filosóficas enfrenta-

das, no tardó en convertirse en el trofeo en disputa entre las diversas «escuelas» en que se dividieron los socráticos. Nació así un verdadero y peculiar género literario, las «conversaciones socráticas» (*logoi sokratikoi*), que aspiraban a fijar y perpetuar en la memoria la propia voz del maestro y, por descontado, a ofrecer la interpretación que se pretendía la auténtica. Los principales autores de tales diálogos socráticos puestos por escrito —y los únicos cuyas obras nos han llegado íntegras— son por supuesto Platón y Jenofonte, pero hubo muchos otros, cuyos textos se han conocido solo fragmentariamente, como Esquines, Euclides de Megara, Antístenes o Aristipo, por citar solo a los más importantes. Se ha calculado que en el período de mayor florecimiento de dicha literatura, el cuarto de siglo entre los años 394 y 370, se publicaron cerca de trescientos diálogos socráticos, con una media, asombrosa para la época, de aproximadamente un texto cada mes: por tanto, un fenómeno «editorial» de dimensiones extraordinarias que da idea de cuán fundamental resultaba la experiencia socrática en la memoria de sus discípulos inmediatos y de toda la vida intelectual griega, y de hasta qué punto para la filosofía naciente la construcción de una imagen de Sócrates —convertido ya en su héroe fundador— constituía un problema decisivo.

Para nosotros, sin embargo, la misma abundancia de informaciones y de interpretaciones —en primer lugar aquellas, divergentes, debidas a Platón y Jenofonte, pero acto seguido también las que se recogen en las tradiciones cínica, estoica y escéptica— supone un obstáculo poco menos que insuperable para la reconstrucción histórica del pensamiento socrático. Es probable que al menos los diálogos «juveniles» de Platón, los que están más cerca cronológicamente de la muerte del maestro, contengan algún rasgo que pueda atribuirse a su personalidad histórica, pero aun así, no hay que olvidar en todo caso que el Sócrates platónico es siempre un personaje de los diálogos y no un retrato biográfico.

Antes de volver a la cuestión, y sobre todo al aspecto que aquí más nos interesa —la actitud de Platón hacia el maestro—, podemos, con una certidumbre algo mayor, intentar dar respuesta a otra

pregunta: *¿qué hacía* Sócrates? ¿Cuáles fueron las razones del inmenso impacto intelectual y también emotivo que causó, en un sentido positivo o negativo, en el entorno social y cultural ateniense?

Ante todo, Sócrates discutía: «oculto en un rincón con tres o cuatro jovenzuelos», según la burla de su adversario Calicles (*Gorgias*, 485d); o en las gradas del teatro de Dionisio (dice el coro de los espectadores en *Las Ranas* de Aristófanes): «Es grato no estar junto a Sócrates al lado sentado, charlando, lejos de toda poesía, desatendiendo las más grandes cosas del arte de nuestra tragedia. Si entre discursos, en cambio, solemnes y gallináceos picoteos hueros dejas pasar el tiempo ociosamente, es cosa de dementes» (vv. 1491-1499); en los lugares de encuentro de la ciudad, la plaza y el mercado (*Apología*, 17c), donde abordaba en público a los políticos, a los poetas, a sus queridos artesanos (21c-22d); finalmente, en los lugares de reunión de los intelectuales y de la juventud cultivada, como los gimnasios o las casas de los atenienses ricos (donde se escenifican diálogos platónicos como *Cármides*, *Protágoras* o *El banquete*).

¿Y de qué discutía Sócrates en este su incansable empeño de abordar a toda la ciudad en un diálogo *face to face* con sus miembros más eminentes o con sus jóvenes más prometedores? Para responder a este interrogante, podemos confiar razonablemente en las palabras que Platón pone en su boca en su discurso de defensa ante el tribunal de Atenas.

Sócrates explica entonces que ha sometido a sus conciudadanos a un examen crítico (*exetasis*) con el fin de verificar y refutar (*elenchos*) sus pretensiones de poseer conocimientos seguros (*Apología*, 23a-c). Ponía pues en tela de juicio los lugares comunes, los prejuicios aceptados socialmente, las presunciones de sabiduría sin fundamento. Era incansable, y también provocador, en lo tocante a mostrar a los atenienses, tanto a los humildes como a los ilustres, que actuaban guiándose por opiniones acogidas y repetidas sin crítica, de las cuales no comprendían cabalmente ni las razones ni el sentido ni las consecuencias. Esa tenaz labor de Sócrates adoptaba la forma de una técnica de discusión, precisamente el *elenchos*, a menudo difícil

de diferenciar de la controversia «erística» de los sofistas, como solían lamentar sus interlocutores. El interrogante socrático partía de la pregunta «¿qué entiendes (*ti legeis*) cuando hablas de justicia, de valor, de religiosidad o de virtud?». El interlocutor se veía así forzado a formular explícitamente una opinión, por lo general un prejuicio, que hasta ese momento habían compartido inconscientemente. Sócrates mostraba entonces cómo, desarrollando coherentemente esa opinión, se derivaban consecuencias contradictorias e inaceptables para su interlocutor, o bien parciales e inadecuadas. Había que reformular entonces el punto de partida, que era sometido a una nueva investigación crítica. Por ejemplo, si a la pregunta «¿qué entiendes por "justo"?», el interlocutor respondía «devolver a cada uno lo que de él se haya recibido», Sócrates observaba que sería entonces justo devolver un arma a un amigo que, trastornado, quisiera utilizarla para cometer un crimen (*República*, I: el libro contiene uno de los mayores ejemplos de refutación socrática en torno al problema de la justicia). O bien, si a la pregunta «¿qué entiendes por "bello"?», se respondía «una bella muchacha», Sócrates objetaba que una bella muchacha puede envejecer y perder su belleza, y que de todos modos es poco agraciada si se la compara con una diosa (*Hipias Mayor*). El propósito de la refutación socrática se comparaba con el arte de la partera, la mayéutica: es decir, hacer nacer en la mente del interlocutor ideas nuevas y más adecuadas, invitar en definitiva a los ciudadanos al ejercicio del espíritu crítico, de la libre reflexión, con el fin de alcanzar una mayor madurez en la capacidad de discernimiento. La refutación, para diferenciarse de la erística, presuponía una relación de amistad fraterna entre los dos dialogantes y aspiraba a la consecución del acuerdo, del consenso entre ambos: sin embargo, en este aspecto Sócrates no solía llegar a buen puerto, como si no se diera cuenta de que el desacuerdo oponía muchas veces ideologías enfrentadas, formas de vida radicalmente opuestas, conflictos de fondo que la simple conversación crítica no podía en modo alguno solucionar. Así sucede justamente en algunas de las disputas más memorables de Sócrates con sus adversarios «sofistas» representa-

dos en los diálogos platónicos, como aquellas con Calicles en el *Gorgias* y con Trasímaco en la *República*.

La práctica socrática del examen y de la refutación no se circunscribía de todos modos a la dimensión crítico-conceptual: esa imagen nos proporciona únicamente la mitad de Sócrates, provocadora, irritante, sin duda intelectualmente fecunda, pero no la más original en relación con su entorno cultural. La otra mitad tenía que ver con una contraposición radical entre dos órdenes de valores que, acaso por vez primera, Sócrates hacía divergir en la ciudad. Él resumía, según Platón, como sigue el sentido de su «incesante filosofar»:

> «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma (*psyche*) va a ser lo mejor posible?». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud (*arete*) y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco (*Apología*, 29d-e).

Así pues, Sócrates contraponía los valores reconocidos y compartidos de la tradición de la ciudad —riqueza, fama, poder— a una nueva polaridad, que ahora estaba desprendiéndose de aquellos valores: la interioridad del alma, el «verdadero yo» que no coincidía más con el sujeto «externo», socialmente reconocible. Y no hay duda de que de ese modo Sócrates trasladaba a la cultura de la ciudad un pensamiento que le era extraño, el de la prioridad del alma frente a la dimensión «exterior» del cuerpo y de las relaciones sociales (ya Aristófanes, por otra parte, había descrito, como se ha visto, la «guarida» de los socráticos como el «pensadero de los espíritus geniales»): probablemente un pensamiento procedente de la tradición órfico-pitagórica, sin que por otra parte Sócrates tomase prestada a

ciencia cierta —como hizo Platón en el *Fedón*— la convicción de una inmortalidad del alma. Decía en realidad a los atenienses en la *Apología* que «La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar» (40c). Un acontecimiento apreciable en ambos casos: un largo y placentero sueño en el primero, la oportunidad de nuevos encuentros y nuevas conversaciones en el segundo (40b-41a).

No obstante, con independencia de la cuestión de la inmortalidad, la contraposición socrática entre la interioridad del alma individual y la dimensión pública debía parecer explosiva. La *virtud* ya no parecía ahora, como siempre lo había sido, la capacidad de ofrecer unas prestaciones excelentes que posibilitaban el reconocimiento social, la honra y el honor; antes bien, consistía en una certeza interior de la justicia de la propia conducta, en una armonía, en una paz con uno mismo, que aseguraba una felicidad personal completamente al margen del reconocimiento público. Tal serenidad autónoma y autosuficiente del sabio también era ciertamente la condición de una conducta pública inspirada en la equidad y la justicia, pero lo exoneraba de la dependencia de los demás, lo ponía en condiciones de criticar los valores compartidos, lo convertía, en definitiva, en un «individuo» separado, y potencialmente contrario, ante el espacio colectivo. El «yo», el alma y la virtud pasaban así a constituir, en el examen y en la refutación a que Sócrates sometía a sus conciudadanos, una polaridad diferente con respecto al «nosotros» de la ciudad y su tradición. Los valores competitivos, agonales, que desde siempre la habían inervado, eran ahora puestos en tela de juicio. Según Sócrates, la virtud ya no es éxito y excelencia en el rendimiento, sino «conocimiento» de aquello que es de veras bueno y de veras malo para el yo interior, para el alma. Así pues, es mejor sufrir una injusticia que cometerla, ya que en este segundo caso la que sale perjudicada es nuestra propia alma, y en el primero solo nuestro cuerpo, nuestra exterioridad. Es más, sostenía Sócrates, nadie hace el mal

voluntariamente, porque cada uno desea en realidad lo que es bueno, aquello que sirve a nuestra alma, y por ende a nuestra felicidad interior; el malvado es solo aquel que no sabe comprender, por un error de razonamiento, aquello que de verdad es «bueno» para el alma, la justicia, portadora de felicidad privada e, indirectamente, también colectiva.

Y sin embargo, pese a esas paradojas morales suyas que podían parecer escandalosas, cuando no suscitar el escarnio y la acusación de *anandria*, de falta de la virilidad propia del «hombre verdadero», capaz de defenderse y atacar, de «ayudar a los amigos y castigar a los enemigos», según la moral agonal de la tradición, pese a todo ello, Sócrates seguía siendo en lo más hondo un hombre de la *polis*, un hombre del siglo v. La comunidad de los ciudadanos, la ley que la gobierna, continuaba siendo para él un horizonte insuperable.

Cuando, en el *Critón* platónico, los amigos le proponen organizar una evasión de la cárcel donde aguarda su ejecución para salvarse y proteger a su familia, Sócrates responde imaginando que se le presentan, personificadas, las Leyes mismas de la ciudad donde siempre ha vivido. Ellas sostienen que son más importantes, para todo ciudadano, que el padre y la madre: permiten el nacimiento, la educación, la supervivencia de cada cual (50d-51b). Si luego no complacen a alguien, este tiene dos alternativas: o convencer a la ciudad para cambiarlas «con arreglo a la justicia», o abandonar la ciudad por otra con leyes mejores (50c-51c). Pero Sócrates no ha hecho ni lo uno ni lo otro: ¿cómo puede violar las leyes que había aceptado, justamente él que se ha pasado toda la vida afirmando que lo más importante es «la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes»? (53c). Sócrates se convencía así de aceptar el veredicto de la ciudad, plenamente legal, que lo condenaba a morir.

Así pues, el alma y la virtud, por un lado, la ciudad y las leyes, por el otro, conformaban el horizonte no superable, aunque polarizado con una tensión potencialmente contradictoria, dentro del cual se desarrollaba la experiencia socrática, con aquel resultado trágico que podía semejar un hado.

Dentro de tal horizonte, los discípulos de Sócrates y sus sucesores fueron identificando, y escogiendo, la imagen del maestro que más les convenía. Jenofonte optó por el moralista que equiparaba ley y justicia, respetuoso de las costumbres compartidas de la ciudad, fiel a la tradición religiosa hasta el servilismo. En cambio, cínicos y estoicos destacaron en él la autonomía orgullosa del sabio, la intransigente defensa de su virtud y de su libertad interior frente a toda limitación y convención social y política. La tradición escéptica insistió en el «no saber» socrático, en su infatigable crítica a cualquier presunción de posesión de conocimientos definitivos e irrebatibles sobre el mundo y el hombre.

En cuanto a Platón, el encuentro en su juventud con Sócrates sin duda alguna representó antes que nada una experiencia traumática, destinada a dejar una huella indeleble en su vida incluso antes que en su pensamiento: la experiencia de una auténtica «conversión», que apartó para siempre al joven aristócrata del tipo de vida prefigurado en razón de su condición social, de su entorno intelectual, e hizo de él un «filósofo» —en la variedad de significados que dicho término adquiriría cada vez en su reflexión (por otra parte, la misma palabra «filosofía» fue redefinida en el entorno socrático en su valor de «amor por el saber», por tanto de investigación incesante, en contraposición a la *sophia*, a la pretensión de una sabiduría adquirida de una vez para siempre).

Sin embargo, en ese camino hacia la filosofía, Sócrates se tornó un problema también para Platón. El socratismo tuvo que parecerle una fase menor de la filosofía, a la que debía hacer crecer, superar la minoría de edad, guiar a la edad adulta. Es fácil advertir en los diálogos las señales de un distanciamiento crítico del discípulo frente al maestro, de su actitud irónica, incluso de una creciente irritación en ocasiones; señales atribuidas a los interlocutores de Sócrates, que sin duda hablan en nombre del autor, o bien a las frecuentes «autocríticas» que se ponen en boca del propio personaje «Sócrates». Junto a ellas aparecen luego las críticas explícitas, de cuyo objeto no podían ciertamente albergar dudas los destinatarios de los diálogos: tales

críticas ponían el acento en la soledad y la impotencia socráticas, el carácter no concluyente e incluso la peligrosidad de una práctica de la refutación sin consecuencias claras, en definitiva la insuficiencia de una experiencia tan crucial como inmadura.

El intento llevado a cabo por Sócrates de cambiar la ciudad sin ayuda, persuadiendo a sus ciudadanos de uno en uno, mediante el diálogo en las calles y las plazas, para convertirse a la virtud, semejaba, según Platón, a la ingenuidad trágica de quienes no contando «con un aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida», se encontrasen «como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a unírseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje», y que, por tanto, «antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismos o para los demás» (*República*, VI, 496c-d).

El lenguaje de Platón es en este punto inequívocamente político-militar: los «amigos» y los «aliados» (*symmachoi*) evocan la imagen de las «heterías» oligárquicas (las asociaciones en forma de «partido» que habían promovido los golpes de estado del 411 y del 404, y de las cuales la Academia platónica sería en cierto sentido, como veremos en la lección 14, la heredera «filosófica»). Las leyes de la ciudad no deben ser aceptadas, con la resignación socrática del *Critón*, sino modificadas «con arreglo a la justicia»: «si alguien conoce leyes mejores que las que estaban antes en vigencia», no debe aguardar «para instituirlas a haber convencido a la propia ciudad», sino que puede «sin usar la persuasión, imponer por la fuerza lo que es mejor», escribió Platón en *El político* (296a-b). Así pues, era la *fuerza* lo primero que a juicio de Platón había que añadir a la soledad y a la impotencia socráticas.

Lo segundo era el *saber*. El carácter negativo de la refutación socrática, que dejaba al interlocutor solo con las propias incertidumbres, parecía no ya no concluyente en el plano intelectual, sino además moralmente peligroso. Es como si —afirmaba Platón con una metáfora eficaz— a un muchacho educado en el respeto a los pa-

dres, alguien le revelase ser en realidad un hijo adoptivo, sin indicarle después su verdadera familia: perdida la confianza en los padres, se dejaría arrastrar fácilmente por las malas compañías, sin saber ya ni quién es ni quién podría ser (*República*, VII, 538a-c). En otras palabras, la crítica de las certezas socialmente compartidas, de los valores tradicionales, si no es capaz de reemplazar aquellas y estos con un sistema de creencias mejor fundadas, resulta moralmente irresponsable, franqueando el paso a un «nihilismo» sofista de la peor condición. En términos más técnicos, la «refutación» dialéctica tiene que guiarse, para Platón, «no según la apariencia (*doxa*) sino según la esencia (*ousia*)» (534c): es decir, no preguntando, como hacía Sócrates, «¿qué entiendes por *x*?» (una pregunta que da pie a exponer la opinión del interlocutor), sino «¿qué es *x*?» (la pregunta es ahora relativa a la naturaleza objetiva de la cosa sobre la que se indaga).

Desde ambos puntos de vista críticos, un diálogo espléndido como la *República* puede ser interpretado como una especie de «novela de formación» del personaje «Sócrates» o, si se quiere, como una reeducación del maestro por parte del discípulo. Sócrates entra en el diálogo «bajando al Pireo» en la noche, encaminándose a la casa de Céfalo, donde tendrá lugar la conversación, con su acostumbrada actitud refutatoria y mayéutica. Se propondrá mostrar cuán inconsistentes e inadecuadas son las opiniones sobre la justicia del viejo artesano Céfalo, de su hijo Polemarco, hasta de un adversario temible como el sofista Trasímaco, para lo cual recurrirá a sus analogías predilectas con los oficios y las artes, sin por otra parte querer decir nada en positivo; afirmando no saber nada con la *ironía* habitual que Trasímaco interpreta como puro fingimiento (*República*, I, 337a).

Sin embargo, al final del diálogo, el personaje de Sócrates «vuelve a elevarse» a lo alto y a la luz del sol, dotado ya de toda una serie de conocimientos positivos: una teoría de la justicia pública e individual, un proyecto político resultante, y una psicología, una ontología y una epistemología en que se asientan la primera y el segundo.

Por tanto, un Sócrates platónicamente mayor de edad, examinado nuevamente y «desarrollado» por su discípulo en la esencia del diálogo con interlocutores, como el mismo Trasímaco y los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, a través de los cuales se manifestaban sin duda las peticiones y las exigencias intelectuales del alumno-autor.

Platón fue, pues, el primero en volver a juzgar de un modo u otro a Sócrates, bien es cierto que absolviéndolo por la rectitud de las intenciones morales —«el hombre más justo entre los de entonces»— y por el rol de fundador cuando menos de la actitud filosófica ante la vida, si bien no verdaderamente de la filosofía en su madurez intelectual y éticamente responsable.

Pero el proceso continuaría celebrándose en la historia de la cultura europea. Y ni siquiera en el siglo XIX se le concedería la absolución. Hegel vería en la experiencia socrática aquella fase en que el espíritu en la propia interioridad subjetiva se contrapone a la objetividad del Estado y a la «sustancia ética consistente» de la comunidad: una fase sin duda necesaria pero incompleta —al anunciar la «conciencia infeliz»— y, sobre todo en el caso de Sócrates, inoportuna. «Este principio en virtud del cual el individuo se confía al propio interior preparó la destrucción del pueblo ateniense, pues aún no se había fundido con la disposición del pueblo; y el principio superior siempre debe parecer calamitoso cuando todavía no constituye un todo con la sustancialidad del pueblo». Con una retórica más enardecida, pero no lejos de la condena hegeliana a la infelicidad socrática y su rol subversivo de la época heroica de los griegos, Nietzsche vio en Sócrates «una verdadera monstruosidad *per defectum*»; «¿quién es ese que por propia voluntad se atreve a negar la naturaleza griega [...]? ¡Tú, con pulso firme, has destruido lo mejor de la sociedad; que se desmorona, se convierte en ruinas!».

En el «rastro» socrático siguen así advirtiéndose potencia e impotencia, soledad y eficacia, capacidad de erosionar una forma de vida sin poderla sustituir con otra; una sensación quizá no muy dis-

tinta de aquella que debían sentir los atenienses congregados en el tribunal del 399, que optaron por la condena con una mayoría de 280 votos contra 220, y que se hallaba asimismo en el centro del «problema Sócrates» para su discípulo divino, el hijo de Perictíone y Aristón (o, acaso, de Apolo).

NOTA

Entre las obras generales recientes sobre Sócrates se recomiendan: G. VLASTOS, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1998; T. C. BRICKHOUSE y N. D. SMITH, *Plato's* Socrates, Oxford, Oxford University Press, 1994; véase también G. GIANNANTONI y M. NARCY (eds.), *Lezioni socratiche*, Nápoles, Bibliopolis, 1997. Sobre la imagen de Sócrates, véase D. LANZA, *Lo stolto*, Turín, Einaudi, 1997, y F. DE LUISE y G. FARINETTI, *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim, Olms, 1997. Sobre la literatura socrática, véase L. ROSSETTI, «Le dialogue socratique *in statu nascenti*», en *Philosophie antique*, I (2001), págs. 11-35.

Los juicios de Hegel y Nietzsche sobre Sócrates se encuentran, respectivamente, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* y en *El nacimiento de la tragedia*.

LECCIÓN 3
«PADRES» Y RIVALES

> No supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio. [...] para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea. [...] Por eso hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno.
>
> PLATÓN, *Sofista*, 241d-242a

> El sofista no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la adquisición.
>
> PLATÓN, *Sofista*, 226a

Platón había tenido un maestro sin escritura y sin saber, el cual le había entregado como herencia propia sobre todo el testimonio de una forma de vida, un espacio de indagación, delimitado por la polaridad del alma y la ciudad, y un método para tal indagación, el discurso crítico.

Pero ciertamente en la Atenas de los años de la formación de Platón había otras improntas —en forma de textos escritos o de nociones transmitidas— de una sabiduría que más tarde, por obra del mismo Platón y de su alumno Aristóteles, se enmarcaría entre los incunables de la «filosofía». Eran las profecías de verdad de los sabios arcaicos, cuyo recuerdo se hallaba unido a una aspiración a la majestad, a una condición más que humana que aquellos maestros habían personificado. Se encontraban en primer lugar Pitágoras y su

secta, poderosos hacia finales del siglo VI en ciudades de la Magna Grecia como Crotona y Metaponto, y cuyos descendientes, tras ser violentamente expulsados de los lugares en que se hallaban, se habían dispersado por la Grecia continental. Es probable que su pensamiento místico del alma hubiera impresionado a Sócrates, y que llegase sin duda a Platón, como se pone de manifiesto en el *Fedón*. Por otro lado, algunos decenios más tarde hubo muchos pitagóricos que confluyeron probablemente en la misma escuela de Platón, la Academia.

Había un sabio enigmático como Heráclito, heredero de una responsabilidad sacerdotal en Éfeso, uno de cuyos alumnos, Crátilo, fue tal vez —como asegura Aristóteles (*Metafísica*, I, 6)— una especie de «maestro secreto» de Platón, que habría aprendido de él la tesis del continuo fluir, de la inestabilidad perenne de las cosas naturales. Había también un gran naturalista y mago, Empédocles, venerado en Agrigento como una semidivinidad, cuyo recuerdo se asocia a Sócrates, como se ha visto, tanto en *Las nubes* de Aristófanes como en el *Fedón* platónico (hay que recordar que la primera manifestación preplatónica de la palabra «filosofía» se refiere justamente al pensamiento de Empédocles en un texto médico de finales del siglo V, *Sobre la medicina antigua*).

De las huellas dejadas por todos aquellos sabios, Platón recogería, en los años de su formación y en mayor medida durante el período de medio siglo en el que estuvo componiendo sus diálogos, legados importantes en torno a los temas de la naturaleza, del devenir, del alma; y sobre todo en torno al nexo que debía unir saber y poder.

Sin embargo, solo uno —Parménides, sabio y legislador de Elea, donde quizás al comienzo del siglo V había fundado una secta de profetas-curanderos— fue considerado por él el «padre» de la filosofía, aunque fuera con palabras no atribuidas a Sócrates sino a un interlocutor importante de los diálogos de su madurez, llamado no por casualidad el extranjero de Elea. Parménides —en un poema de fuertes rasgos religiosos e iniciáticos— había establecido los cánones abstractos y definitivos de la *verdad*: la tautología fundadora según

la cual únicamente el ser es, es inteligible y expresable, el no-ser no es y no puede ser pensado ni expresado con arreglo a la verdad. La exigencia de la estabilidad, la univocidad y la inmutabilidad del sistema ser/verdad constituiría, como veremos en las lecciones 10 y 11, el eje central del pensamiento platónico, oponiéndose diametralmente (pero sin sustituirla) a la tesis del «maestro secreto» heraclíteo sobre el perpetuo devenir de los procesos naturales. No hay duda de que tal exigencia impuesta por Parménides tenía que ser, según Platón, desarrollada y articulada, más allá de su rigidez tautológica inaugural, para que el discurso de la filosofía pudiese hablar del mundo, de la ciencia, de la ciudad; hasta empujar al heredero al «parricidio» teórico de aquel anciano «venerable y terrible» (*Teeteto*, 183e).

De toda aquella tradición de sabiduría, hallada durante los años de la formación y aún en mayor medida después, Platón fue sin duda el heredero crítico, pero sobre todo el liquidador testamentario. Hay un pasaje memorable del *Sofista* en el cual el extranjero eleata se despide con un desapego benévolamente irónico, donde sin duda se refleja el *humor* del viejo Platón, que merece ser reproducido extensamente.

> Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza. Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños. Uno dice que los entes son tres, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos, llevan a cabo casamientos y nacimientos, y alimentan a sus descendientes. [¿Ferécides de Siro, Ión de Quíos?]. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan [¿Alcmeón, Arquelao?]. El grupo eleata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente [Parménides]. Musas de Jonia y de Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas musas

[Heráclito], mientras que las más suaves [Empedocles] permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad. Es difícil afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos. No obstante, puede proclamarse lo siguiente sin ofender a nadie. Que, con desprecio de la mayoría —que somos nosotros—, nos pusieron entre paréntesis, pues se expresaron sin tener en cuenta si los seguíamos o si nos dejaban atrás, y cada uno de ellos llevó a cabo su tarea (*Sofista*, 242c-243b).

Las profecías de verdad de los antiguos sabios ya son aquí despedidas definitivamente como una ingenua mitología incapaz de dotarse de argumentos eficaces, de abandonar el lenguaje de la revelación oracular para adoptar las formas maduras, y universalmente ineludibles, de la discursividad filosófica.

Completamente distinto al de los «padres» es el caso de los rivales; con quienes Sócrates se había enfrentado a diario en los años de formación del joven Platón, y contra quienes este jamás dejaría de medirse durante toda la trayectoria de su quehacer filosófico. Nos referimos, por supuesto, a los sofistas, los nuevos «maestros de la sabiduría».

Representaban claramente el fenómeno más novedoso y explosivo en la vida cultural de la Atenas de la segunda mitad del siglo v: intelectuales de profesión, de procedencia extranjera, que se ganaban la vida enseñando a los jóvenes aristócratas de la ciudad antes que nada la retórica y las técnicas argumentativas, y además «cultura general» y ética pública; en definitiva, el conjunto de las aptitudes necesarias para desempeñar un papel dirigente en un contexto político-social de una complejidad y exigencia crecientes. El primer escándalo de la profesión sofística consistía justamente en el hecho de que ofrecía una prestación intelectual remunerada. «Cazador de jóvenes ricos», «vendedor de saber al por menor y al por mayor», así llamaba Platón al sofista en el diálogo homónimo; con mayor crude-

za, Jenofonte escribía que «los sofistas son como las prostitutas» (*Recuerdos de Sócrates*, I, 6.13). Tal escándalo parece en realidad excesivo (el mismo no se producía con otros profesionales retribuidos como los médicos, considerados por otra parte de condición social inferior). Sin embargo, es un reflejo de la incomodidad, el descontento, el recelo de una aristocracia que necesitaba de los maestros sofistas, razón por la cual los hospedaba, los adulaba, les pagaba generosamente, y al mismo tiempo temía el potencial subversivo de su cultura para con la tradición autóctona de la cual las grandes familias se consideraban depositarias. Se entiende entonces que la crítica más peligrosa que un autor tradicionalista como Aristófanes pudiese dirigir a Sócrates ante la opinión pública ateniense consistiera en equipararlo —a él, un ciudadano— con los «maestros de la sabiduría» extranjeros mercenarios: una acusación tanto más creíble por cuanto la práctica refutatoria de Sócrates podía ser fácilmente equiparada con las argumentaciones de los sofistas, si no en las intenciones sí al menos en la forma.

Más concretamente, en lo relativo a las figuras de cada sofista y su pensamiento, nos hallamos ante una situación paradójica: la gran mayoría de las informaciones de que disponemos al respecto proceden de Platón, su gran adversario, hasta el punto de que se puede afirmar tranquilamente que para nosotros ellos y él son sobre todo *construcciones* platónicas. ¿Cómo explicar esta paradoja? Platón vio ciertamente en el desafío planteado por la sofística un fenómeno intelectual lo bastante importante como para requerir —ante los contemporáneos y la posteridad— no solo una refutación, sino sobre todo una labor de comprensión en el plano teórico y de interpretación de una forma de vida y de acción. Por ello Platón reconstruyó, o construyó, en primer lugar las premisas teóricas que en la práctica de los sofistas habían permanecido probablemente implícitas, su sentido general, sus consecuencias, hasta el punto de atribuir a sus adversarios una agudeza de pensamiento y una conciencia filosófica de las que tal vez ellos hubieran carecido y por las que ni tan solo se hubieran interesado. En segundo lugar, Platón recreó los personajes

de los sofistas —poniendo en escena a figuras inolvidables como Gorgias, Protágoras, Pródico, Hipias o Trasímaco, inventando otras como Polo, Calicles, Eutidemo y Dionisodoro— con el propósito de interpretarlos, refutarlos, convencerlos de la validez de la refutación a que se les había sometido: de forma que al menos ante el público de los diálogos, si no en la vida y en sus conversaciones con Sócrates, los sofistas pudieran ser *comprendidos* de una vez por todas y finalmente, acaso, *derrotados*. Empresa esta nada fácil si se piensa que los maestros sofistas ocupan la escena de los diálogos desde los más precoces, como el *Protágoras* y el *Hipias Mayor*, hasta algunos de los más tardíos, como el *Teeteto* y precisamente el *Sofista*, durante un período de trabajo filosófico incesante que se prolonga al menos por espacio de cuarenta años.

¿Cuál era pues la naturaleza de un desafío tan poderoso como para hacer necesario tan esforzada labor de comprensión y refutación?

Siguiendo a Platón y, en relación con Gorgias, también a una tradición escéptica posterior, podemos reconstruir al respecto las características filosóficas principales.

Gorgias, de Leontinos, en Sicilia, parece haber sido el primero en fundar teóricamente la *autonomía* de la dimensión retórica, persuasiva, y por tanto performativa del lenguaje, en comparación con su vinculación tradicional —y parmenídea— a la *verdad* de las cosas y del ser. Así pues, Gorgias sostendría —según cuenta el escéptico Sexto Empírico— estas tres tesis. 1) «Nada existe» en sentido objetivo y absoluto; 2) «aun si existiese algo, no sería aprehensible por el conocimiento humano», es decir, seguiría siendo totalmente externo en relación con la experiencia subjetiva; no hay relación entre pensar y ser, ya que de otro modo existiría cualquier cosa pensada, como un hombre que vuela o un carro que corre por el mar; 3) «si en definitiva existiese algo y fuese comprensible, no sería comunicable a otros», ya que la «cosa» existente es radicalmente distinta respecto de la «palabra» comunicativa que debería transmitirla (Diels-Kranz, B 3). No interesan aquí tanto los argumentos que Gorgias adoptaría para

argumentar la tesis ontológica (1) ni la gnoseológica (2). Interesa más bien el efecto general que arroja su punto de vista. El lenguaje de la comunicación humana no se adhiere al mundo objetivo; carece de *verdad*, si por dicho término se entiende una fiel descripción del ser en sí. Los discursos no pueden por tanto ser valorados en términos de verdad y falsedad, como pretendía la lógica de Parménides con su rígida definición de lenguaje, pensamiento y ser. Si no tiene sentido plantear en el discurso exigencias de verdad, queda la eficacia, la capacidad persuasiva, la fuerza productiva de representaciones, convenciones, acciones: en definitiva, diríamos nosotros, la dimensión *pragmática*. Una vez destruidas las pretensiones veritativas del discurso, Gorgias celebra el triunfo de sus efectos retóricos.

En este sentido, el poder de la palabra persuasiva es inmenso. Si ante un enfermo se presentan un médico y un retórico, sostenía Gorgias en el diálogo platónico que lleva su nombre, no será el primero sino el segundo quien contará con más posibilidades de convencerlo para que acepte una terapia dolorosa y arriesgada; así, ante una asamblea, no será el arquitecto sino el retórico quien convencerá a la multitud de la oportunidad de aceptar un programa costoso de construcciones (*Gorgias*, 455d-456c). Y en su ejercicio retórico pensado para obtener la absolución póstuma de Helena frente a la acusación de traición por haber seguido a Paris a Troya, decía Gorgias que si Helena fue convencida con palabras no debe ser considerada culpable, porque «la palabra es una gran dominadora [...]. De hecho puede hacer cesar el miedo, suprimir el dolor, infundir alegría, suscitar compasión [...]. Que luego la persuasión, al unirse al discurso, deje en el alma la impronta que quiere, hay que entenderlo considerando en primer lugar los discursos de los naturalistas dedicados a las cosas del cielo, que sustituyen una opinión por otra eliminando esta y sosteniendo aquella, de manera que a ojos de la opinión se manifiesten también cosas increíbles y oscuras; en segundo lugar, los argumentos judiciales vinculantes, en los que un solo discurso, escrito según los dictados de la técnica retórica, no pronunciado con arreglo a la verdad, divierte y convence a una gran multitud; por último, las

disputas de los discursos filosóficos, donde también se pone de manifiesto la rapidez de la mente, capacitada como está para tornar inestable y mutable la creencia en cualquier opinión» (Diels-Kranz, B 11 8, 13).

Aquello que diferencia entre sí los discursos de la ciencia, de la moral, de la política, de la filosofía, no es pues la verdad respectiva (de la que no cabe discutir con la división practicada por Gorgias entre palabra, pensamiento y realidad), sino su eficacia retórica, que se ejercita en contextos competitivos, agonales, como la política, los tribunales o las disputas científicas y filosóficas: la palabra persuasiva puede inducirnos a creer, a hacer, a aprobar cualquier cosa deseada por ella. En cuanto a los fines pragmáticos de la persuasión, se hallan en manos, según Gorgias, del sentido de la responsabilidad del retórico (o de sus clientes).

El segundo gran sofista, Protágoras de Abdera, no parece que fuese teóricamente tan radical como Gorgias, pero sí capaz de ejercer, según Platón, una influencia intelectual aún más peligrosa. Aparte de las interpretaciones platónicas, de él apenas conservamos unas pocas líneas, entre las cuales aparece aquella que parece haber sido su tesis principal: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son» (Diels-Kranz, B 1). El sentido de esa afirmación enigmática tal vez pueda ser interpretado como sigue (partiendo también del análisis que Platón proponía sobre ello en el *Teeteto*): existe un mundo externo ahí fuera, pero cada sujeto es juez inapelable de la cualidad de las cosas que forman parte del mismo, en razón de cómo se le aparezcan a él (dulces o amargas, bellas o feas, justas o injustas). El hombre como sujeto conocedor y evaluador, ya que decide si una cosa *es x* o *y*, o bien *no es x* o *y*. De lo cual se infieren importantes consecuencias de orden lógico-epistemológico y sobre todo ético-político. En cuanto a las primeras, toda afirmación —al describir una percepción o evaluación subjetiva, no susceptible de ser confrontada con un estado objetivo de las cosas, de la que solo el sujeto es «medida» o criterio— es verdadera; de lo que se infiere que no es posible la contra-

dicción. Si yo afirmo, escribía Aristóteles extrayendo las conclusiones de la tesis protagórica, que esto es un trirreme, nadie podrá replicarme que se trata por el contrario de un hombre; es tan cierto que para mí es un trirreme como para él es un hombre (o, mejor, no se puede plantear la cuestión de la verdad como correspondencia del discurso con el estado de las cosas) (Diels-Kranz, B 19).

En el plano ético-político, «el hombre medida» se transforma en una entidad colectiva: nos hallamos entonces con un sujeto plural, el «nosotros» de la ciudad o de su mayoría asamblearia, como criterio definitivo de los valores. Pues, «lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así» (*Teeteto*, 167c); y comentaba Platón que, en lo relativo a las doctrinas de Protágoras, «tanto en lo justo y lo injusto, como en lo piadoso y en lo impío, están dispuestos a afirmar que nada de esto tiene por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión de una comunidad se hace verdadera en el momento en que esta se lo parece y durante el tiempo que se lo parece» (172b). No obstante, Protágoras no se detenía en ese resultado de extremo relativismo de la verdad y de los valores; también en él la dimensión pragmática del lenguaje comunicativo desempeñaba un papel fundamental. De hecho, cada sujeto (sea individual o colectivo) instituye su propia y peculiar relación cognitiva y valorativa con el objeto, el estado externo de las cosas ($S_1 \rightarrow O_1$, $S_2 \rightarrow O_2$, $S_n \rightarrow O_n$). No existe ninguna comunicación directa (veritativa) entre los distintos «estados del mundo» O_1, O_2, O_n: no hay, en definitiva, una realidad independiente de las percepciones y valoraciones subjetivas. Sí existe, en cambio, y eso es lo que más cuenta, una relación discursiva, *comunicativa*, entre los sujetos S_1, S_2, S_n.

Es en esa dimensión de la interacción comunicativa donde encuentra su espacio de actuación el nuevo «sabio», el retórico-sofista. Sin duda no proclamando verdades inexistentes y valores objetivos, ya que «"no hay, efectivamente —sostenía Protágoras según Platón—, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas"» (*Teeteto*, 167a). Por el contrario, «los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les pa-

rezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial [...]. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial» (167c). Al actuar sobre S_1, S_2, S_n, el sofista logra en definitiva que a estos les parezca existente y aceptable un estado del mundo (O_{1m}, O_{2m}, O_{nm}) «mejor» que el precedente; es decir, no más verdadero o más justo en sí mismo, sino más «útil» con arreglo a sus intereses individuales y colectivos.

Ese relativismo pragmático de Protágoras daba lugar, en el diálogo platónico que lleva su nombre, a un «mito fundacional» de la ciudad democrática, que se contraponía directamente a la crítica por incompetencia, basada en el modelo de las técnicas, planteada por Sócrates. Protágoras explicaba que los dones naturales están repartidos de forma desigual entre los diferentes animales, dejando al hombre desprovisto de medios de defensa y ataque frente a las fieras. Así las cosas, un primer remedio se encontró con la invención de las técnicas, que dotaban al hombre de armas y de protección. Sin embargo, en ausencia de la «virtud política», esto es, de la capacidad de coexistencia en colaboración, también las técnicas resultan insuficientes. Cuando se reunían en comunidad, los hombres armados comenzaban a matarse entre sí y se veían obligados a dispersarse nuevamente de modo que volvían a ser presa del ataque de las fieras. Zeus intervino entonces adjudicando a cada hombre los dones del «respeto» (*aidos*), es decir, del reconocimiento recíproco, y de la justicia, la capacidad de respetar las reglas de la convivencia comunitaria. Todos toman pues parte en la «virtud política», a diferencia de las capacidades técnicas que se reparten de forma desigual entre los distintos individuos. Esto explica por qué —sostenía Protágoras en respuesta a Sócrates— mientras solo el médico puede decidir la terapia y solo el arquitecto puede proyectar edificios, todos los ciudadanos sin distinción pueden deliberar sobre los asuntos de la política de la ciudad, decidiendo legítimamente por mayoría, mediante la confrontación y la suma de cada una de las opiniones, lo que es justo e injusto, es decir, útil o dañino para la comunidad (*Protágoras*, 320c-322d).

Así pues, todos los ciudadanos participan de la competencia po-

lítica y pueden contribuir a la formación de aquella «opinión» colectiva que constituirá la «medida» y el criterio de justicia para la ciudad mientras esta siga considerando dicha opinión como propia. El funcionamiento de la ciudad democrática quedaba así plenamente justificado; lo cual, a juicio de Protágoras, no excluía sin embargo el rol de la *élite* intelectual de los retóricos-sofistas que ya hemos visto esbozado en el *Teeteto*. Presente en todos, como condición necesaria de la existencia de la comunidad humana, la «virtud política» no se halla sin embargo igualmente desarrollada en cada uno. Corresponde pues a «educadores» expertos como los sofistas la tarea de perfeccionar en los ciudadanos —y sobre todo en los eminentes— dicha competencia esencial, de modo que la concordia reine en la comunidad y que esta sea capaz de asumir decisiones «justas», es decir, como se ha visto, útiles para su prosperidad.

El *nihilismo* gorgiano y el *relativismo* protagórico suponían así, para Platón, un reto intelectual de gran calado. En el plano del conocimiento, coincidían en sostener la imposibilidad de un saber objetivo e universalmente válido, capaz de describir con arreglo a la verdad el estado del mundo más allá de las creencias y las opiniones subjetivas. En el plano ético-político, abandonaban las normas de la justicia al arbitrio de las decisiones conflictivas de individuos y grupos, negando la existencia de criterios autónomos de referencia que permitiesen valorar la justicia de tales decisiones (con independencia de la conveniencia de quien las tomara). En el libro I de la *República*, Platón hace sostener al sofista Trasímaco una tesis radicalmente relativista, coherente con las premisas de Gorgias y Protágoras: lo justo» consiste en la conformidad con la ley; pero la ley es impuesta por quien posee el poder para ello (ya sea una mayoría democrática, una oligarquía o una tiranía), y siempre está al servicio de la conservación del poder; la justicia, pues, consiste en el beneficio de quien posee la fuerza y, a la inversa, en la opresión de los súbditos (*República*, I).

El trabajo filosófico de Platón consistió en buena parte en el intento de responder a este reto, para reconstituir las condiciones de

posibilidad de la *verdad* del saber y de la *objetividad* de los criterios de juicio ético-político. Con tal fin, se vio forzado a producir una imagen de la realidad antigorgiana y antiprotagórica, recurriendo entre otros al legado de un «padre» incómodo como Parménides: una realidad capaz de formar el objeto de una ciencia y de una ética «positivas», objetivas, desvinculadas de la arbitrariedad de la opinión; la condición necesaria, a su entender, para reabrir un tránsito entre el ser y el discurso, liberando así a este último de su finalidad retórico-pragmática y rehabilitándolo en su pretensión de verdad. Una empresa difícil y problemática, algo de lo que da fe la amplitud de los esfuerzos que Platón hubo de dedicarle; acaso una empresa jamás del todo llevada a cabo, ya que, como veremos, la aspiración de una verdad absoluta del discurso entrañaba el riesgo —en su desmesurada intención antisofística— de resultar excesiva en lo que atañe a las capacidades veritativas del discurso mismo, alejándolo una y otra vez de la consecución de su meta. No obstante, la dificultad de la empresa estribaba asimismo en el hecho de que la sombra de los grandes sofistas jamás se había alejado del todo de su adversario. De alguna forma Platón era *también* Gorgias, Protágoras y Trasímaco; era también extraordinario como retórico y sofista, tanto más capaz de entender las tesis de sus adversarios por cuanto estas nutrían su propio pensamiento. Por otra parte, como el propio Platón escribió en el *Sofista*, este último se asemeja peligrosamente al filósofo, al menos como el lobo salvaje se parece al perro manso, y los límites entre ellos son inciertos (231a).

NOTA

Sobre los sabios arcaicos, véase M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1977 [hay trad. cast: *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1986]; y J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1976. [Hay trad. cast: *Los orígenes del pensa-*

miento griego, Barcelona, Paidós, 2011]. Para una breve exposición del pensamiento socrático, véase M. VEGETTI, *La filosofia prima della filosofia. Il pensiero greco dalle origini a Socrate*, en I. LANA y E. V. MALTESE (eds.), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, vol. I, Turín, Utet, 1998. Sobre la relación entre Platón y Parménides es fundamental J. A. PALMER, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

En cuanto a los sofistas, es indispensable la recopilación comentada de testimonios y fragmentos de M. UNTERSTEINER (ed.), *I Sofisti*, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1961. Para una perspectiva general, véase G. B. KERFERD, *I Sofisti*, trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1988. Sobre las relaciones entre Platón y la sofística, véase G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991, y B. CASSIN, *L'effetto sofistico*, trad. it., Milán, Jaca Book, 2002.

LECCIÓN 4
ESCRIBIR LA FILOSOFÍA

¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a las simientes? —Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua, negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

PLATÓN, *Fedro*, 276c

¿Qué podría seguirse cuando [los conocimientos] ocurren según un código escrito y no según un arte? —Está bien claro que todas las artes nos quedarían por completo destruidas y ya nunca más podrían nacer en el futuro, a causa de esa ley que interferiría toda búsqueda. De ahí que la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces absolutamente intolerable.

PLATÓN, *Político*, 299e

Los diálogos platónicos, por su sola existencia, constituyen una paradoja. Es el primer gran *corpus* de escritos filosóficos que la antigüedad haya conocido y que nos ha llegado en su integridad. Sin embargo, su autor ha sido, en toda la tradición filosófica, el que ha negado con mayor determinación la posibilidad de que el pensamiento filosófico pueda ser *puesto por escrito*, rechazando la adecuación de la escritura para expresar los modos, las formas, los contenidos del saber.

Desde el punto de vista de la historia cultural, tal paradoja no es, en verdad, sorprendente. Platón formaba parte de una generación

de transición, a caballo de dos épocas. Para la generación anterior, la escritura sin duda estaba socialmente extendida, pero todavía no gozaba de una aceptación universal como un medio primordial de comunicación cultural. Escribían los poetas, los antiguos sabios, los profesionales intelectuales como los sofistas, algunos de los «especialistas» como los médicos; pero no lo hacían los ciudadanos atenienses eminentes, los grandes políticos como Pericles, y no había escrito el maestro, Sócrates. Por el contrario, la generación de los alumnos y de los sucesores de Platón —siendo Aristóteles, apodado «el lector» por sus compañeros de academia, el primero entre ellos— haría uso de la escritura sin empacho, bajo la forma del tratado en tanto que instrumento principal para la exposición y la transmisión del saber filosófico. A ese proceso de consolidación de la práctica de la escritura filosófica se añadiría la creación, de forma más o menos institucionalizada, de las «escuelas» filosóficas, con sus profesores, sus cursos, sus bibliotecas. Sin embargo, situado en aquella divisoria, Platón —al que debemos tanto el gran *corpus* de escritos filosóficos constituidos por sus diálogos como la fundación de la primera escuela de filosofía, la Academia— miraba decididamente al pasado, hacia una cultura del pasado en que la filosofía era sobre todo un libre ejercicio del diálogo directo entre personas, y aquella ambivalencia influye enormemente tanto en su actitud hacia la escritura filosófica como en la disposición de su escuela, de la que se hablará en la lección 14.

Aun en aquel contexto histórico, la cuestión de la escritura filosófica en Platón sigue siendo una paradoja, un difícil enigma hermenéutico. La crítica a su inadecuación se formulaba en un diálogo extraordinario, el *Fedro*, y se reanudaba en la *Carta VII*. Es cierto que los puntos de vista expresados en el contexto concreto de un solo diálogo (en el caso que nos ocupa, la crítica a la retórica) no se pueden considerar, salvo con mucha cautela, representativos de todo el pensamiento platónico; también lo es que la autenticidad de la *Carta VII* (y en concreto del pasaje relativo a la escritura) no está fuera de discusión. Existen no obstante otros textos —sobre todo en *Político*, donde Platón denunciaba la rigidez de la norma escrita como

algo peligroso tanto para el ámbito político como para los conocimientos científicos— que confirman en cierto sentido los puntos de vista del *Fedro*. La crítica desarrollada en ese diálogo no puede por tanto considerarse aislada, y debe tomarse en todo su potencial problemático.

Tal crítica daba comienzo con una historia narrada por Sócrates (sin duda de cuño platónico) y se situaba en la antigüedad más lejana de Egipto. Según la narración, un dios pájaro, Theuth, había inventado una serie de saberes combinatorios, los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, el juego de damas y el de dados y, sobre todo, las letras, y los había sometido a la aprobación de su rey, el sabio Thamus, recomendándole en particular aquel último hallazgo suyo como «fármaco» para la memoria y la sabiduría. Pero el rey lo había rechazado con palabras severas: «Las letras es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria (*mneme*) lo que has hallado, sino un simple recordatorio (*hypomnesis*). Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad» (*Fedro*, 274e-275b).

La primera crítica del Thamus platónico a la escritura era pues de orden psicológico y moral. La escritura ofrece una especie de prótesis externa a la memoria que convierte en superflua su utilización y así la atrofia. Pero es que, junto con la memoria, son todos los procesos del alma, las dinámicas interiores del pensamiento, la relación viva de la enseñanza de maestro a discípulo, los que se paralizan con la escritura; la cual siempre está ahí fuera, presta a ofrecer un sucedáneo de saber a quien nada sabe porque nada ha aprendido y nada ha pensado por cuenta propia.

Sin embargo, tales sucedáneos carecen de *verdad*, si la verdad tiene su lugar en la relación viva y directa entre los hombres, en la confrontación dialéctica entre sus puntos de vista. Decía Sócrates, tomando ahora la palabra en lugar del rey Thamus: «Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. [...] Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas» (275d-e). La escritura es pues sorda y muda, repetitiva, inerte: rechaza el diálogo y la confrontación, es impotente tanto en lo que atañe a demostrar las propias razones como a tener en cuenta las de otros. En ausencia del padre-autor, de quien una vez escrito el libro se distancia para siempre, abandona irremediablemente el vínculo comunicativo de donde brotan el pensamiento y la verdad.

Sin embargo, se adentra en otro circuito, socialmente muy peligroso. «Con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no» (275e). El texto escrito, a diferencia del discurso hablado, no está en disposición de escoger a sus destinatarios: se halla al alcance de todos, «vulgariza» la circulación de la cultura de un modo socialmente irresponsable, toda vez que sustrae tanto al autor como a los lectores anónimos del control recíproco y de la comunidad. Un saber disperso en múltiples meandros, por tanto, esclerotizado por un lado, y capaz de ocasionar efectos impredecibles e incontrolables por otro.

A este saber escritural, el *Fedro* contrapone el «discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría

justamente decir que es el reflejo (*eidolon*)»: se trata del discurso «que se escribe con ciencia en el alma del que aprende; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse» (276a). El discurso, en definitiva, que se practica en la comunicación directa, en el diálogo entre un hombre y otro, entre un alma y otra, en el que surgen el pensamiento y la verdad, y no sus simulacros exteriores depositados en la escritura. Es ese discurso el que se ha de abordar con «rigor», es en él donde se pueden elaborar y transmitir «las cosas de mayor valor (*timiotera*)» para la filosofía (277e, 278d).

Al discurso escrito corresponde en cambio la dimensión de «entretenimiento», aunque sea, sostiene Fedro en clara referencia al diálogo sobre la *República*, «uno extraordinariamente hermoso [...], es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres» (276e). Un entretenimiento al cual se encomienda la recopilación de apoyaturas para la rememoración (*hypomnemata*), destinadas a combatir el olvido propio de la vejez (276d-e), a recordar a quien ya sabe los discursos «escritos, realmente, en el alma, y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas» (278a).

En la *Carta VII*, Platón —si cabe atribuirle este fragmento— extraía las consecuencias de la crítica a la escritura planteada en el *Fedro* por su inadecuación para la filosofía.

> Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía (*syngramma*) que trate de estos temas [los de «mayor valor» para la filosofía]; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. Sin duda, tengo la seguridad de que, tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a

> cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas? (*Carta VII*, 341b-d).

Es difícil subestimar el impacto problemático de esos textos en lo que atañe a la cuestión del estatuto que Platón asignaba a sus escritos filosóficos, es decir, al *corpus* de los diálogos. Es verdad que el *Fedro*, como se ha advertido, se inserta en el contexto de una polémica contra los retóricos logógrafos (que escribían discursos judiciales para uso ajeno); también es cierto que el pasaje de la *Carta VII* es de una autenticidad dudosa, y que en todo caso el término *syngramma* puede entenderse como «tratado» filosófico (que en realidad Platón no escribió nunca), y por ende no referible a los diálogos. De esa forma sortearíamos el problema pero quedaría irresuelto; la cuestión de la existencia de obras filosóficas escritas por Platón, habiendo textos relevantes que ponen en duda la adecuación de cualquier forma de escritura filosófica «seria», no parece poder eludirse como es debido de ese modo.

En la tradición hermenéutica, estos interrogantes se han ido complicando posteriormente, porque en las respuestas que se han ido formulando han entrado en juego concepciones distintas sobre aquello que la filosofía pueda o deba ser. En un extremo del abanico interpretativo, se encuentra la tesis —de inspiración neokantiana— según la cual la crítica platónica de los límites del texto escrito implica la conciencia de la imposibilidad de un cierre sistemático del saber filosófico, de su inevitable relativización con respecto a los contextos comunicativos y problemáticos. En el otro extremo se halla la tesis de los intérpretes oralista-esotéricos, para quienes la filosofía acabada asume forzosamente la forma de un sistema metafísico. Toman pues en sentido literal la crítica a la escritura y la aplican a los mismos diálogos platónicos, a los que se atribuye entonces una función introductoria, propedéutica de la filosofía verdadera; las indicaciones sobre «las cosas de mayor valor» teorizadas por Platón habría por tanto que buscarlas no en los diálogos sino en los testimonios

indirectos relativos a su pensamiento —localizados sobre todo en Aristóteles—, de los cuales sería posible extraer una «metafísica de los principios» transmitida solamente de forma oral a un círculo reducido de discípulos.

En ambas posiciones existe probablemente una parte de verdad, aún con mayor razón por cuanto pueden referirse legítimamente a opciones ya experimentadas en distintas épocas históricas de la propia escuela fundada por Platón, la Academia (en su etapa escéptica para la primera tesis, en la neoplatónica para la segunda). Con todo, ninguna de ellas parece del todo convincente. A la primera podemos objetar que Platón parece haber insistido en la posibilidad de adquirir, «en el alma» y tras un duro ejercicio de aprendizaje e indagación, conocimientos filosóficos que cabe describir como *ciencia* y *verdad*, dotados pues de una consistencia epistémica plena y acabada; por otra parte, no parece, cuanto menos a primera vista, que los límites atribuidos a la escritura puedan atribuirse al saber filosófico conquistado mediante el «diálogo vivo» entre hombres ocupados en la reflexión. A la segunda posición —que se expondrá más extensamente en la lección 5— se puede objetar de inmediato que muchos de los análisis realizados por Platón en los diálogos escritos no parecen en absoluto resultar de «menor valor» con respecto a las «doctrinas no escritas» (a menos que hagamos hincapié de forma apriorística en la dimensión sistemático-metafísica de la filosofía). Por lo demás, no está clara la razón por la que Platón —para quien era ciertamente extraña una actitud mistérico-esotérica de tipo pitagórico, y que, como afirmaba una y otra vez, no vacilaba en exponer en los diálogos doctrinas que la opinión pública podía juzgar escandalosas— no habría querido escribir aquello que en cambio sus alumnos, a partir de Aristóteles, considerarían perfectamente divulgable por escrito.

La cuestión paradójica de la existencia de los diálogos frente a una severa crítica a la escritura filosófica se puede en cambio abordar siguiendo un recorrido diferente, que no dé por sentado prejuicios exegéticos y tenga mucho más presentes tanto las afirmaciones ex-

plícitas de Platón como la forma peculiar de sus textos. Tal recorrido tal vez pueda evitar rebajar los diálogos —es decir, toda la filosofía platónica que nos ha llegado de forma directa— al estatuto de un mero ejercicio propedéutico antes de la «verdadera» filosofía, sin subestimar por otro lado la crítica del autor de los mismos a los límites estructurales de la escritura filosófica.

Se puede partir de un fragmento del viejo Platón de las *Leyes*, a decir verdad muy alejado del clima intelectual del *Fedro*. Sostenía el ateniense protagonista del diálogo que los garantes de las leyes de la ciudad y sus educadores, al tener conocimiento de los discursos sobre la mejor legislación como los manifestados hasta ese momento, no deben «excluirlos» ni dejar que caigan en el olvido, sino ponerlos «por escrito» y exigir a los maestros que se los aprendan y se los enseñen a sus alumnos (VI, 811e). Así pues, los discursos de los filósofos han de ser salvados del olvido, perpetuados y difundidos también en ausencia de quien los haya pronunciado en el diálogo «vivo» con los discípulos: y ese puede ser el caso de los «discursos de Sócrates» salvados, tras el fallecimiento del maestro, por Platón y sus otros seguidores. A ese fragmento se puede aproximar otro del *Político*. En este caso, como ya hemos visto, la rigidez de la norma escrita, en el campo de la legislación y del saber, había sido objeto de fuertes críticas; a ella se le había opuesto la capacidad del verdadero gobernante, poseedor de un saber auténtico, para ir adecuando de forma gradual las normas ético-políticas a la fluidez de las diversas situaciones concretas, a la evolución variable de la vida y del conocimiento. Sin embargo, a falta de ese «verdadero gobernante», «tales regímenes políticos [...], cuando han recibido las leyes, no deben actuar jamás contra la letra escrita ni contra las costumbres tradicionales» (301a). El riesgo, en caso contrario, sería entregar el poder al arbitrio de aquella falsificación del «verdadero gobernante» que representa el tirano. Al igual que en las *Leyes* la redacción de los discursos filosóficos estaba llamada a suplir la ausencia del maestro, en este caso la redacción de las leyes es una sustitución necesaria en ausencia del rey poseedor del saber.

Se puede observar que en ambos casos la revalorización parcial del discurso y de la ley escrita no atañe a «las cosas de mayor valor» filosófico, sino en concreto a la legislación y a los discursos relacionados con ella en materia ético-política. No obstante, tal limitación no puede mostrarse demasiado restrictiva si se tiene en cuenta un aspecto importante —ciertamente no el único— del sentido de la filosofía platónica en su totalidad. Desde el primer momento, como se ha visto, su concepción y su finalidad estaban gobernadas por una asunción notable de *responsabilidad pública*. La misión de la filosofía consistía en primer lugar en ofrecer a toda la ciudad una orientación ético-política, al servicio de la cual, en un determinado aspecto, se disponían asimismo sus dimensiones epistemológicas y ontológicas. El mismo empeño por responder al desafío de los sofistas, a lo que Platón había dedicado una gran parte de su labor filosófica, no podía sino ser llevado a la escena pública de la ciudad a la que se habían dirigido los sofistas. Además, aquella labor y aquel esfuerzo no se podían limitar a un goce *en el momento presente*, a solo Atenas y a una única generación, y menos aún al grupo restringido de compañeros de investigación y discípulos, sino que otros lugares y otras épocas debían tener acceso.

La misión pública de la filosofía hacía en definitiva necesario jugar a un entretenimiento «extraordinariamente hermoso» consistente en escribir «historias sobre la justicia»; era preciso ofrecer una imagen (*eidolon*) del discurso «vivo» del maestro, una anotación escrita suya (*hypomnema*) que pudiese asegurar la permanencia, garantizando el acceso también a quien no pudiera haber disfrutado de él directamente. Por otra parte, según el *Fedro* podrá ser considerado filósofo auténtico aquel autor de textos escritos que, aun reconociendo el menor valor de los mismos, los haya compuesto «sabiendo cómo es la verdad [...], pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito» (278c-d).

La escritura de la filosofía parece pues justificada —cuanto menos en la función vicaria de sustitutivo en ausencia del diálogo «vivo» y directo entre las almas— por su responsabilidad pública, por su finalidad ético-política. Siguiendo el esquema de la naturaleza de

eidolon e *hypomnema* que es propia de la escritura filosófica, se puede dar un paso más en pos de la comprensión de la forma específica que aquella adopta en Platón: la teatralización dialógica.

El prólogo del *Teeteto* contiene una indicación sugerente, si bien ciertamente imaginaria, de la génesis de dicha escritura dialógica. En un principio hubo el «diálogo vivo» entre Sócrates y Teeteto, acaecido treinta años antes con respecto al momento en que Euclides se refiere al mismo. Este no había podido asistir, pero había tenido noticia del mismo por el relato del propio Sócrates. Euclides, para afianzar el recuerdo, había tomado una anotación escrita (*hypomnema*) de las palabras de Sócrates, redactando una narración completa de aquella antigua conversación. Sin embargo, finalmente había decidido restituir su carácter de diálogo «vivo», suprimiendo las partes narrativas y restableciendo íntegramente la forma del discurso directo (143a-c): de ese modo, en la lectura del diálogo, volvía a resonar la voz del maestro, ya fallecido, salvada para una nueva generación de discípulos. Es cierto que detrás de la mayor parte de los diálogos platónicos no se hallan realmente las conversaciones de Sócrates, sino, probablemente, las discusiones entre los compañeros de investigación en la Academia: sin embargo, no se modifica la finalidad de la escritura para la conservación, la perpetuación y la difusión de aquellos discursos en ausencia de sus primeros interlocutores. Y no se modifica la forma literaria del diálogo, indicada con precisión por el *Teeteto*.

En el libro III de la *República*, Platón había situado la diferencia entre el género literario de la poesía narrativa (*diegética*) y el de la poesía teatral (*mimética*) en el hecho de que en la primera es siempre la voz del autor la que habla conduciendo el relato, mientras que en la segunda el recurso exclusivo al discurso directo hace desaparecer al autor tras las palabras de sus personajes. Existe a continuación un «género mixto», diegético-mimético, que surge de la combinación de ambas formas (394b-c). Como el *Teeteto* muestra, es indiscutiblemente a este tercer género al que se pueden adscribir los diálogos platónicos, en los cuales no obstante la parte narrativa queda reducida (en ocasiones incluso desaparece por completo) hasta el extremo

de resultar asimilable sin más a la literatura teatral, la comedia y la tragedia, que es exclusivamente «mimética», toda vez que imita, reproduciéndolos sin filtro narrativo, los discursos de los personajes que salen a escena.

Sin embargo, la constatación de la naturaleza teatral de los diálogos abre una nueva paradoja. La imitación teatral era considerada en la *República* la peor y la más peligrosa de todas las formas literarias; sus especialistas, ya fueran trágicos o cómicos, tendrán que ser prohibidos por una ciudad bien gobernada (III, 398a). Las razones de tal condena se indicaban sin rodeos: en la «dimensión mimética» propia del teatro (que incluye a autores, actores y espectadores) se anula la distancia crítica entre autor y personajes, con los cuales este se confunde; la fuerza sugerente de la imitación induce a quienes participan a identificarse con los personajes representados, a compartir sus pasiones, sus vicios, sus actos (395d, 396d). Semejante identificación fragmenta el yo, lo desestabiliza, haciéndole perder la conciencia de sí y la integridad moral. Pero si ello es así, difícilmente puede escapar a esta censura de la literatura imitativa el diálogo filosófico. Este había escogido la vía de la teatralización que le permitía escapar, al menos en parte, de la crítica de la escritura, proponiéndose como imagen del diálogo «vivo» entre las almas, entre maestro y discípulo, que es el único lugar de gestación del pensamiento filosófico. Pero esta argucia —necesaria y, como se ha visto, hasta cierto punto legítima— lo libraba a la condena ulterior y más severa de la literatura imitativa. Y sin embargo, es tal vez justamente a partir de los motivos de esa condena cuando es posible hallar el sentido y la intención que dan origen a la forma dialógica de la escritura platónica, su teatralización de la filosofía. En otras palabras, de la dinámica de la identificación inducida por la mímesis podría derivarse un buen uso filosófico.

Persuadir a los destinatarios de los diálogos para que se identificasen con sus personajes podía tener, en primer lugar, el efecto de una toma de conciencia, de una clarificación conceptual de las propias opiniones, cuyas premisas y consecuencias suelen ser implícitas

y opacas. Identificarse con el Trasímaco de la *República*, por ejemplo, reconocerse en las tesis sostenidas por el sofista hasta entonces compartidas sin conciencia teórica, comportaba reflexionar hasta el final, con coherencia y rigor, sobre las propias opiniones. En segundo lugar, la identificación podría concluir con la aceptación de la validez de la refutación planteada por Sócrates a tales tesis y opiniones, cuando el mismo personaje dialógico terminaba por aceptarla y compartirla: el resultado podía pues consistir, para el destinatario del diálogo, en la purificación de los prejuicios y los errores heredados del pasado y de su cultura, la apertura a un nuevo horizonte de posibilidades intelectuales y morales. Al fin y al cabo, y descendiendo aún más en la cascada de los efectos deseados con la teatralización filosófica, el hecho de que el destinatario/lector del diálogo fuese puesto de uno u otro modo, a través del proceso de identificación, siempre de nuevo ante su escena, comportaba que aquel volviese a estar en disposición de ser persuadido por el autor/maestro, sometido al control de su palabra, poco menos que desafiando el límite estructural de la escritura que, como se ha visto en el *Fedro*, no puede seleccionar a sus lectores ni gobernar las reacciones. «La ayuda del padre», de la cual el libro no puede disponer, estaría en cambio cada vez presente en la imitación dialógica.

Platón había escrito en el *Gorgias* que el teatro es una forma de retórica dirigida a todo el pueblo (502c-d); y en las *Leyes*, que el diálogo filosófico representa «la tragedia más verdadera» (VII, 811e). La teatralización de la filosofía, si evita al menos en parte la crítica a la inadecuación de la escritura, constituye por otro lado el instrumento para que aquella pueda desafiar en su propio terreno la potencia persuasiva de la poesía; para que, en otras palabras, las dinámicas de identificación mimética se dirijan hacia la verdad y la justicia. El diálogo platónico aceptaba por tanto el riesgo de moverse en el filo sutil que corre entre el «escribir en el alma» y el escribir con la tinta, entre la seriedad del primero y el entretenimiento, aunque en ocasiones «extraordinariamente hermoso», del segundo; y también entre la malvada mímesis teatral y el buen uso, educativo y per-

masivo, de la «verdadera tragedia». Imagen y sustitutivo de menor valor del discurso filosófico «vivo», la escritura era no obstante indispensable para salvarlo, conservarlo y transmitirlo, como había hecho Euclides en el *Teeteto*; y la escritura dialógica, desafiando los peligros de la imitación, era a su vez necesaria para seguir interpelando y persuadiendo de algún modo a su lector, para «escribir en su alma». Algo también necesario, en Platón, con la asunción por parte de la filosofía de una responsabilidad pública para con la ciudad y su historia que no podía limitarse ni a la generación desaparecida de los interlocutores de las conversaciones socráticas ni al grupo de sus compañeros y discípulos de la Academia.

Quedaba de todos modos el hecho de que, como en cualquier forma de escritura teatral, también en los diálogos el autor quedaba del todo oculto tras sus personajes. Platón podía por tanto decir en la *Carta VII*, como se ha visto, que él jamás depositaría *su propia* filosofía en un texto escrito (*syngramma*), a diferencia de cuanto había pretendido hacer el joven tirano Dionisio II. El anonimato del autor nos pone ante un problema hermenéutico crucial: ¿dónde se encuentra, en los diálogos —si la hay—, la filosofía *de* Platón? Y en sentido inverso: en los diálogos hay ciertamente filosofía, pero parece tener muchas voces (los personajes que sostienen las tesis) y ningún *autor*. Estas cuestiones cruciales desde un punto de vista metodológico se abordarán en la lección 5.

Lo que conviene mejor ahora es hacer una última consideración de signo diferente. Como se ha dicho, el interrogante platónico nunca satisfecho sobre la escritura filosófica, su fingimiento consistente en poner por escrito las palabras de una generación ya alejada debido a la muerte de sus protagonistas, se sitúan históricamente en el breve intervalo que separa la época de Sócrates de la de Aristóteles, la preeminencia de la palabra frente a la preponderancia del texto, y también de la filosofía pública de la ciudad frente a la académicamente profesionalizada. Sin embargo, la actitud de Platón señala por otra parte un rasgo permanente de la antigüedad griega y romana: que se trató de una civilización rica en lo que atañe a la escritura,

sin convertirse no obstante en una civilización del Libro sagrado y ni siquiera de los libros, que nunca reemplazaron el rol cultural y social de la palabra hablada. En cuanto a la filosofía, el rechazo socrático de la escritura fue seguido hasta las últimas consecuencias sobre todo en el ámbito de la tradición escéptica, de Pirrón a Carnéades. El equilibrio prodigioso e inestable entre palabra y escritura logrado por Platón, con su teatralización dialógica de la filosofía, fue objeto tanto de comparaciones como de imitaciones, desde los autores contemporáneos de las «conversaciones socráticas» hasta los diálogos del mismo Aristóteles y de Cicerón. Sin embargo, en su irrepetible singularidad, suspendido como estaba entre el arcaísmo y la profecía de un nuevo modo de vivir y pensar, siguió siendo sobre todo un espejismo recurrente, un lugar perdido de la nostalgia filosófica.

NOTA

Entre las aportaciones a la discusión sobre la escritura filosófica en Platón, se señalan, para la interpretación oralista-esotérica, los trabajos de K. GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Napoles, Bibliopolis, 1984, y T. A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milán, Vita e Pensiero, 1988. Dicha interpretación ha sido criticada en diversos trabajos por M. ISNARDI PARENTE, entre ellos *L'eredita di Platone nell'Accademia antica*, Milán, Guerini, 1989, desde un punto de vista neokantiano por W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht, 1982, y en fecha más reciente por F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima*, Florencia, La Nuova Italia, 1994. Un análisis general se encuentra en H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos episteme polis*, París, Vrin, 1974; véase también al respecto M. VECETTI, «Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone», en M. DETIENNE (ed.), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1989; G. CERRI, *Platone sociologo della comunicazione*, Milán, Il Saggiatore, 1991. Sobre la forma dialógica, véase finalmente los ensayos recopilados en G. CASERTANO (ed.), *La struttura del dialogo platonico*, Nápoles, Loffredo, 2000, y en F. COSSUTTA y M. NARCY (eds.), *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble, Millon, 2000.

LECCIÓN 5
«EL ÚNICO AUSENTE ERA PLATÓN»

¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes? —De los del país estaba ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaba Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo.

PLATÓN, *Fedón*, 59b

Parece que Platón fue el primero en introducir en Atenas los mimos de Sofrón, que andaban descuidados, y que dibujó caracteres a la manera de aquel. Y estos escritos fueron encontrados bajo su almohada.

DIÓGENES LAERCIO, III, 18

Contaba Luciano de Samósata, en los *Relatos verídicos*, su viaje fantástico por las «Islas de los Bienaventurados», donde se había encontrado con las almas de todos los antiguos filósofos menos uno: «El único ausente era Platón: se contaba que vivía en la ciudad inventada por él conforme a la constitución y las leyes que había escrito» (II, 17). No obstante, la ausencia de esa especie de «paraíso» filosófico no es la única ni la más clamorosa de Platón. En sus diálogos, solo mencionaba una vez su propio nombre (aparte de la *Apología*, 38b, en donde Sócrates lo cita entre aquellos que están dispuestos a contribuir al pago de una eventual sanción pecuniaria suya): y ello sucedía en el *Fedón*, para señalar justamente su ausencia, a causa de una indisposición, de la celda en la que Sócrates mantuvo su postrera conversación e ingirió finalmente la cicuta.

En tal *ausencia* se halla la segunda, y la mayor, de las paradojas

hermenéuticas propuestas por el *corpus* de los escritos platónicos. En ellos, el autor nunca habla en primera persona (de igual modo que sucede en los textos teatrales); las tesis filosóficas que se discuten siempre se atribuyen a otros (los personajes dialógicos), y el anonimato del autor queda subrayado precisamente por su ausencia en un diálogo crucial como el *Fedón*; se produce así un *silencio* del autor de los diálogos, demasiado clamoroso como para no ser tenido en cuenta en tantas ocasiones por los exégetas. En realidad, han llegado hasta nosotros unos textos, no dialógicos, en los que «Platón» hablaría en primera persona: se trata de las trece *Cartas* transmitidas con su nombre. De ellas, sin embargo, doce son con toda probabilidad apócrifas, creaciones falsas en etapas posteriores de la filosofía antigua, como el neopitagorismo, que aspiraban a acreditar las doctrinas propias vinculándolas al reputado nombre del antiguo filósofo. Únicamente la *Carta VII*, como ya hemos indicado, puede ser considerada auténtica con visos de verosimilitud. No obstante, las tesis filosóficas que en ella se exponen repiten, en cuanto a la política, los puntos de vista de la *República*, y en cuanto a la crítica de la escritura, las del *Fedro*; el fragmento más propiamente teórico (342a-344b) parece tan alejado de las posiciones presentes en los diálogos que ha sido considerado con gran probabilidad una interpolación de la época del platonismo medio, aun cuando el resto de la epístola haya de atribuirse a Platón o a uno de sus primeros discípulos.

Sea como fuere, permanecen sin respuesta las preguntas cruciales: ¿dónde se encuentra, en los diálogos, *la filosofía de Platón*? O en otras palabras: *¿Quién habla por Platón?*

La contestación tradicional y más obvia señala naturalmente en Sócrates al «portavoz» de Platón. A la misma se opone una primera dificultad: Sócrates está ausente en un diálogo, las *Leyes*, cuyo protagonista es un ateniense anónimo. En otros su posición es del todo secundaria, como en los diálogos «eleáticos», el *Parménides* (dominado por el antiguo «padre» de la filosofía), el *Político* y el *Sofista* (donde el protagonista es un extranjero de Elea) y en el «pitagórico» *Timeo*, que gira en torno a este personaje de Lócride. La tradición

antigua se hallaba dividida frente a este problema: para Galeno, por ejemplo, Sócrates era el único representante auténtico de Platón, considerando a los otros protagonistas, como el propio Timeo, portavoces de una filosofía no científica sino retórica (*De placitis*, IX, 7). La postura galénica se puede apoyar además en la consideración de que la lengua y el estilo del *Timeo* y de las *Leyes* difieren sensiblemente de los demás diálogos. Por el contrario, Diógenes Laercio (III, 52) reconocía también a los otros protagonistas de mayor importancia (el ateniense, el extranjero, Timeo) como exponentes legítimos del pensamiento platónico.

La tesis de Diógenes es la aceptada, de un modo más o menos consciente, por gran parte de la tradición interpretativa a partir de los comentaristas del platonismo medio y el neoplatonismo. Pero dicha tesis, como por otra parte la de Galeno, presenta, aunque en menor medida, dificultades que ningún intérprete que se acerque a los textos platónicos con una mirada exenta de prejuicios puede pasar por alto.

En primer lugar, el «personaje» Sócrates escenifica en los diálogos estilos filosóficos distintos. En algunos (como por ejemplo *Cármides*, *Laques*, *Protágoras* o el *Teeteto*) recalca su confesión de «no saber» en lo que respecta a los argumentos expuestos, y su estilo es predominantemente refutatorio y aporético: se trata en todo caso de mostrar la inadecuación de las opiniones mantenidas por los interlocutores y de invitarles a una reflexión crítica subsiguiente. Ciertamente, se dan pasos adelante en la indagación, pero son diálogos en los que no se alcanza ninguna conclusión definitiva. En otros en cambio (como el *Fedón*, la *República*, el *Filebo*), Sócrates adopta un estilo filosófico afirmativo, con una convicción en el saber y de pensamiento que puede parecer hasta dogmática: son diálogos que proponen tesis positivas y hasta cierto punto concluyentes. Resulta difícil pensar que ambos estilos filosóficos puedan atribuirse simultáneamente al pensamiento de Platón, quien, a falta de toda aclaración sobre la relación entre ellos, padecería de una especie de esquizofrenia metodológica.

Más grave es, sin embargo, el segundo tipo de dificultad. Las tesis sostenidas por Sócrates en los distintos diálogos (por no mencionar las de otros protagonistas) no son en modo alguno acumulables en un todo filosófico orgánico, como ocurriría con los diferentes capítulos de un tratado. Hay casos en los que Sócrates argumenta posiciones marcadamente diferenciadas sobre el mismo tema (por ejemplo, como veremos, la teoría del alma expuesta en el *Fedón* es muy distinta de la de la *República*). En otros casos, problemas abordados en un diálogo vuelven a ser retomados en otro lugar sin que se indique nexo alguno entre los distintos textos: así sucede, por ejemplo, con la cuestión de la valentía, abordada en el *Laques* y nuevamente desde cero en la *República*, y con la de la sabiduría (*sophrosyne*), analizada en el *Cármides* y luego otra vez en la *República* desde un punto de vista distinto sin que se mencione el precedente. Ocurre además que en ciertos pasajes Sócrates declara su propia incapacidad para tratar a fondo temas teóricamente relevantes (es el caso de lo «bueno» en el libro VI de la *República* y de la dialéctica en el libro VII del mismo diálogo), temas que sin embargo son estudiados en otra parte sin embarazo alguno (así sucede con lo «bueno» en el *Filebo* y con la dialéctica en el *Fedro* y el *Sofista*). Si el personaje Sócrates «representa» el pensamiento de Platón, ¿cómo es posible pensar que este último oscile tan confusamente entre posturas diversas, fragmentos de análisis inconexos, incertidumbres y certezas?

Para superar tal dificultad, desde el siglo XIX se ha formulado una hipótesis evolutiva: el pensamiento de Platón habría experimentado un desarrollo, cuyas fases quedan representadas por las distintas posiciones mantenidas por Sócrates y los demás personajes de los diálogos. Con el paso del tiempo, sus contradicciones dejan de serlo para convertirse en etapas de un proceso de pensamiento. Así, los diálogos quedaban divididos en tres grupos principales: el primero comprendía los diálogos refutatorios y aporéticos, pertenecientes a la producción de juventud de Platón, en los que se habrían respetado cuidadosamente las tesis características del Sócrates «histórico»; el segundo, los diálogos de la «madurez» platónica, en los que el per-

naje Sócrates representaría ya las posturas del autor; el tercero, por último, contenía los textos de la vejez, en los que Platón, a través de Sócrates y otros protagonistas, llevaría a cabo una revisión de la filosofía desarrollada en los diálogos fundamentales.

Ni que decir tiene que semejante hipótesis evolutiva se muestra en ciertos aspectos verosímil y razonable, por más que haya sido puesta en tela de juicio en varias ocasiones. Es difícil pensar que una labor filosófica prolongada por espacio de medio siglo, en contextos culturales variables y abierta a influencias filosóficas diversas, no conociera una dinámica evolutiva propia: algo sin duda cierto para todo filósofo del que se conozcan la biografía y la cronología de las obras. Sin embargo, en el caso de Platón la hipótesis evolutiva se torna problemática en sus posibilidades explicativas justamente por la dificultad de establecer tal cronología. Para evitar que responda a un modelo apriorístico de lo que su filosofía *debió* ser (creando así un círculo vicioso entre dicho modelo y la cronología de los diálogos sobre la que este debería fundarse), se han llevado a cabo estudios «estilométricos» cuyo objeto es registrar estadísticamente las variaciones estilísticas producidas en las formas de la escritura de Platón en el transcurso del tiempo. Se escogió así un diálogo de referencia, las *Leyes*, del que se sabe la cronología por tratarse del último texto platónico. Los diálogos que muestran una recurrencia de formas estilísticas similares a las de las *Leyes* se hallarán cronológicamente próximos a dicho diálogo; cuanto más infrecuentes vayan siendo tales recurrencias, mayor será la distancia temporal con aquel, hasta volver a los diálogos de juventud en que aquellas son poco menos que inexistentes. El método estilométrico procura indicaciones útiles que a grandes rasgos confirman la división en tres partes que hemos mencionado. Pero no puede generar una cronología fidedigna y definitiva, ya que sobre la ubicación de muchos diálogos importantes deja sin aclarar numerosas incertidumbres, y además por dos razones de gran calado. Sabemos que Platón dejó inacabado el diálogo de referencia, las *Leyes*, y que lo redactó en su forma definitiva un colaborador y secretario suyo, el pitagórico Filipo de Opunte: el

riesgo estriba en que el punto de referencia del análisis estilométrico no esté constituido por la escritura del viejo Platón, sino, al menos parcialmente, por la de Filipo. Además, no hay en los diálogos de Platón —como en ninguno de los escritos anteriores a la invención de la imprenta— una «fecha de publicación» después de la cual habrían permanecido sin cambios. El autor era en cada momento libre de retomar y revisar sus textos, y se ha atestiguado que el mismo día de su muerte Platón se estaba dedicando a reelaborar el inicio de la *República*. Tal vez las revisiones hayan introducido modificaciones estilísticas que dejen sin efecto, al menos hasta cierto punto, los resultados de las estadísticas estilométricas.

El conjunto de las investigaciones acerca de la cronología de los diálogos ha dado de todos modos algunos resultados cuanto menos verosímiles, aunque con un gran margen para la duda. Así las cosas, se pueden señalar tres grandes grupos. El primero incluye, como se ha dicho, los diálogos refutatorios-aporéticos, entre ellos *Critón*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Ion*, *Protágoras*, *Hipias Mayor* y *Alcibíades I* (por supuesto, esta lista no constituye un orden cronológico dentro del grupo).

Existen a continuación algunos diálogos que cabe considerar como de transición entre el primero y el segundo grupo: *Eutidemo*, *Menón* y *Gorgias*.

El grupo intermedio comprende, conforme a un orden cronológico incierto, *Fedón*, *El banquete*, *Fedro*, *República*, *Crátilo*, *Teeteto* y *Filebo*.

Por último, al tercer grupo pueden adscribirse aquellos diálogos en que el personaje Sócrates desempeña un papel marginal cuando no desaparece del todo: lo componen el *Sofista*, el *Político*, *Parménides*, *Timeo/Critias* y las *Leyes*.

Por útil que sea, este reagrupamiento cronológico de los diálogos no facilita en absoluto el reconocimiento, en las tesis sostenidas en cada momento por Sócrates y los otros protagonistas, de las fases de la «filosofía de Platón» a lo largo de su evolución. De hecho, sucede que diálogos pertenecientes al mismo grupo cronológico argumen-

tan posiciones diferentes en torno al mismo problema, y que algunas de ellas sean en cambio retomadas en diálogos de otros grupos (así, la teoría del alma de la *República* se halla muy alejada de la del *Fedón*, y es en cambio similar a la desarrollada en el *Timeo*). Además, influencias filosóficas de origen diverso se advierten transversalmente en diálogos atribuibles a fases cronológicas distintas (así el pitagorismo en el *Fedón* y el *Timeo*, y el eleatismo en la *República* y el *Parménides*). Por tanto, atendiendo igualmente a la hipótesis evolutiva, no es posible identificar la «filosofía de Platón» únicamente en las tesis expuestas por el personaje Sócrates (ni, con mayor razón, en las de los otros protagonistas de los diálogos).

Ante este conjunto de dificultades interpretativas, en las últimas décadas se ha venido desarrollando una atención crítica en lo referente a la naturaleza específica de los textos platónicos, que consiste, esencialmente, en la decisión hermenéutica de tomar *en serio* su carácter dialógico, su referencia estructural a los problemas y a los personajes involucrados, y, sobre todo, la ausencia de su autor, el anonimato filosófico de Platón. Sin embargo, a partir de tal enfoque común se han derivado después opciones historiográficas enormemente divergentes entre sí.

La tendencia oralista-esotérica, a que nos hemos referido en la lección anterior, considera que Platón no expuso en los diálogos los vértices metafísicos de su filosofía debido a la inadecuación de la escritura para expresar «las cosas de mayor valor», así como a la falta de preparación de los interlocutores para aceptarlas. Según tales intérpretes, los diálogos mismos ofrecen señales concretas de su estado incompleto: en varias ocasiones Sócrates parece reticente en lo tocante a afrontar los temas cruciales del pensamiento platónico, y elude un tratamiento sistemático (ello ocurre, por ejemplo, en la *República* a propósito de la idea de lo bueno y de la dialéctica). Los diálogos constituirían por tanto ejercicios filosóficos preliminares y propedéuticos con respecto al núcleo metafísico de su filosofía, que Platón habría revelado oralmente a un grupo restringido de discípulos, los únicos considerados capaces de entender el sentido último

del mismo. En consecuencia, no es en los diálogos sino en los testimonios indirectos sobre tal enseñanza oral —transmitida sobre todo por Aristóteles con el nombre de «doctrinas no escritas» (*agrapha dogmata*)— donde habría que encontrar lo esencial de la filosofía platónica, que consistiría en una metafísica basada en dos principios, el Uno y la Díada (origen de la multiplicidad), de cuya interacción surgiría —en niveles sucesivos de pluralización— todo el cosmos: una primera escisión del Uno daría lugar a las ideas, de ellas se originarían a su vez los entes matemáticos, y finalmente un proceso ulterior de pluralización daría lugar a las cosas del mundo sensible. En cada ente se hallarían presentes —en proporciones distintas en función del nivel ontológico respectivo— el principio de la unidad y el de la pluralidad. Dado que además el Uno ha de identificarse con el Bien, resulta de ello que la Díada es el principio metafísico del Mal, que consistiría precisamente en la pluralidad; el Bien y el Mal se hallarían por tanto presentes en el mundo, aunque en proporciones variables en función del mayor o menor nivel de unidad de los entes (por tanto, más cercanas al Bien las ideas, y al Mal las cosas de nuestro mundo). Se ha observado que más que a la metafísica del neoplatonismo, que reconoce un solo principio, el Uno-Bien, tal modelo presentaría cierta afinidad con el dualismo gnóstico, cuyo desarrollo en el ámbito del pensamiento antiguo tuvo lugar muchos siglos después de Platón y en un contexto cultural bien distinto.

No obstante, la interpretación oralista-esotérica ha sido objeto de muchas otras críticas pertinentes y en gran medida convincentes. En primer lugar, las reticencias y las omisiones presentes en los diálogos se pueden interpretar como señales de dificultades teóricas verdaderas, como aporías filosóficas en torno a las cuales orientar la investigación, en vez de ocultaciones retóricas de una verdad que se posee pero no se desea comunicar. La concepción de la filosofía como búsqueda abierta de la verdad, en contraposición a la «sabiduría» revelada de los pensadores arcaicos, parece ser por otra parte el legado más auténtico del espíritu «socrático» recogido por Platón.

En segundo lugar, se encuentran en los diálogos —por tanto, por escrito— análisis teóricos muy próximos a ciertos rasgos de las «doctrinas no escritas»: así, por ejemplo, el *Filebo* trata de lo Bueno-Uno como principio ontológico de orden y «medida», y el *Parménides* habla extensamente de las relaciones entre lo uno y lo múltiple. ¿Por qué entonces la escritura y los interlocutores de los diálogos serían adecuados para expresar y acoger esas difíciles teorías, pero *no* así la «metafísica de los principios»?

Es más: parece cierto que la concepción platónica de la filosofía, y en especial la de la dialéctica —con la relación forzosamente problemática que esta establece entre el discurso y la verdad, a lo que nos referiremos en las lecciones 12 y 13—, excluyen por principio la posibilidad de un *acabamiento* definitivo de la indagación filosófica en la forma de un sistema metafísico completo. Tarea esta que se afrontaría, solo muchos siglos después, con una orientación propia del platonismo medio y del neoplatonismo, cuyo intento de sistematizar el pensamiento filosófico expuesto en los diálogos no utilizó por lo demás las llamadas «doctrinas no escritas».

A todas estas consideraciones se puede agregar una más de índole general: la divergencia entre la inmensa riqueza de la problemática filosófica abordada en los diálogos y la pobreza esquemática de tales «doctrinas» llega al punto de hacer realmente poco verosímil la tesis según la cual la primera sirva sin más de introducción propedéutica de las segundas. Todo ello no significa que haya que negar la validez e importancia de los testimonios aristotélicos sobre las enseñanzas orales de Platón. Solo se pretende poner en duda que consista en ellas el núcleo esencial de su pensamiento, hasta convertir en preliminar y subalterna la indagación filosófica realizada en los diálogos. Es razonable en cambio pensar que en aquellas enseñanzas Platón llevase a cabo *experimentos mentales* paralelos a los tematizados en los diálogos; la decisión de no ponerlos por escrito pudo deberse al hecho de que —lejos de representar la realización final de su filosofía— parecían por el contrario aún demasiado provisionales y controvertidos para someterlos a la discusión de un grupo más nu-

meroso de interlocutores; o quizá también, como se ha afirmado, al deseo «socrático» de Platón de no mostrarse como un pensador dogmático al estilo de aquellos maestros arcaicos a los que en el *Sofista*, como se ha visto, él había convertido en objeto de su ironía.

El intento de encontrar la filosofía de Platón *fuera* de los diálogos, propuesto por la tendencia oralista-esotérica, no parece por tanto concluyente, y se replantea entonces la cuestión de identificar las características en los diálogos mismos.

Se ha propuesto recientemente una nueva hipótesis, de carácter simétricamente opuesto a la evolutiva, con el fin de allanar las dificultades que este problema suscita. Según Ch. Kahn, Platón habría concebido desde el comienzo el conjunto de «su» filosofía, tal cual queda expuesta en un determinado diálogo, la *República* (pero ¿por qué no en el *Timeo* o las *Leyes*?). Los textos anteriores tendrían un carácter «proléptico», es decir, de preparación progresiva pensada para introducir gradualmente a los interlocutores en la comprensión del desarrollo final del pensamiento del maestro. Esta hipótesis parece, sin embargo, aún menos verosímil que la anterior: la labor filosófica del autor ya habría concluido por completo en sus años de juventud, aun antes de empezar a escribir, y habría sido expuesta en el transcurso de por lo menos dos décadas, condenando así a la completa irrelevancia los contextos problemáticos concretos y los estímulos culturales externos. Así pues, un «curso universitario» prolongadísimo, cuyo sentido parece todavía menos claro si se piensa que de todas formas los diálogos no se dirigían a un público sin preparación y genérico, sino al grupo académico de los «compañeros de investigación» de Platón, a quienes en consecuencia él habría decidido ocultar su verdadero pensamiento durante tanto tiempo.

Por otra parte, el principio, impecable en sí mismo, de que el contenido filosófico de los diálogos depende de los interlocutores que van tomando parte en ellos, se ha utilizado en fecha reciente de maneras aún más arbitrarias; pero siempre basadas en el supuesto de que existe «una» filosofía de Platón que en cada ocasión se va adecuando, o camuflando, en función del contexto dialógico. La arbi-

tariedad consiste en este caso en el hecho de que corresponde al intérprete decidir cuál es, cada vez, la «verdadera» filosofía platónica, y cuáles son en cambio las adaptaciones retóricas a aquel contexto. Así, Blössner y Annas han supuesto que todo el proyecto político de la *República*, a juicio de ellos no *verdaderamente* atribuible a Platón por ser diferente al de las *Leyes*, se expuso con el único fin de emplear metáforas, haciendo más fácilmente comprensible para los interlocutores la teoría del alma o de la moral individual abordada en el diálogo (pero ¿por qué no podría ser cierto lo contrario, dado que la teoría del alma de la *República* difiere a su vez de la del *Fedón*?).

Conviene advertir que el enfoque interpretativo según el cual los desarrollos filosóficos de los diálogos dependen de sus interlocutores es tan antiguo como el gran comentarista neoplatónico de la *República*, Proclo, que escribía en el siglo v d. C., es decir, cerca de mil años después de Platón: a su juicio, la reticencia de Sócrates a exponer en la *República* la «verdadera» doctrina platónica en torno a la idea de lo bueno obedecería a la presencia entre sus interlocutores de sofistas como Trasímaco indignos de recibirla; en cambio, dicha doctrina habría sido ilustrada adecuadamente en el *Parménides*, con la digna presencia del maestro eleático (*Dissert.*, XI, págs. 273 y sigs. y 286). En nuestra época, ese punto de vista se ha extendido y llevado al extremo con el llamado enfoque «irónico» de los diálogos, inspirado en el método hermenéutico elaborado por Leo Strauss.

«Ironía» significa en este caso *enmascaramiento* del auténtico pensamiento del autor tras la superficie de sus textos: cabe entonces toda una gama interpretativa, que en sus variantes puede especular que el autor no escriba todo aquello que piensa, o que escriba lo contrario de lo que piensa, o incluso que exponga doctrinas con el fin de refutarlas ante sí mismo, mostrando lo disparatado de las mismas (por ejemplo, según Strauss, tal sería el caso de las tesis políticas de la *República*, expuestas a propósito como absurdas por su autor). El motivo de dicho enmascaramiento irónico puede ser el de escapar a la censura pública, al riesgo de la persecución, o también para seleccionar entre los lectores aquellos verdaderamente capaces de com-

prender, más allá de la letra, las auténticas intenciones del filósofo, separándolos de los ingenuos que se detienen en la superficie explícita del texto. Conviene señalar que así se reactiva una forma interpretativa ya conocida en la Edad Media, cuyos intérpretes, como Bernardo de Chartres, situados ante textos platónicos a sus ojos inaceptables, suponían que el autor se expresaba con disimulo, *per involucrum* o *sub velamen*. Pero sobre todo, a los dos motivos del supuesto enmascaramiento platónico se puede oponer, por un lado, que Platón sostenía de forma explícita en sus textos opiniones controvertidas y peligrosas ante la opinión pública de la época (como, por ejemplo, en la *República*, la abolición de la propiedad privada y de la familia), y, por el otro, que los destinatarios de los diálogos ya eran escogidos de buen comienzo, puesto que se trataba en primer lugar de los «compañeros» académicos. Existe también a este respecto la sospecha de una petición de principio, que consiste en decidir aquello que *no puede* ser genuinamente platónico, y que por ello ha de ser considerado como mero fruto del enmascaramiento irónico; la atención que se dedica justamente a las formas expresivas, a las señales hermenéuticas presentes en los diálogos, corre así el riesgo de quedar muy debilitada con una drástica desactivación de sus contenidos filosóficos explícitos.

Lo cual no significa ciertamente negar que haya «ironía» en los diálogos. Existe una ironía en Sócrates dirigida hacia toda pretensión de saber, y por consiguiente también hacia sí mismo como presunto sabio. Y existe una ironía en Platón en relación tanto con Sócrates como con los demás interlocutores: implica sin duda un distanciamiento del autor con respecto a sus personajes y a los textos, denotando su deseo de no caer prisionero de alguna toma de posición presentada como definitiva, y que se exprese —como también le ocurre a veces al personaje de Sócrates— con un énfasis excesivo. Esa ironía de autor debe ser por tanto interpretada como una confirmación de su anonimato, como una señal de ausencia, una insistencia en el hecho de que «el único ausente era Platón».

Regresemos por esta vía al interrogante del que hemos partido:

si Platón se halla ausente, ¿dónde está su filosofía? Parece necesario, con el fin de desbloquear los *atolladeros* interpretativos de que hemos hablado, asumir el «enfoque dialógico» en toda su radicalidad; esto es, sin debilitarlo con la hipótesis de que la filosofía platónica está situada en realidad al final, al inicio o detrás de los diálogos. Hay entonces tres evidencias indiscutibles e ineludibles: 1) en los diálogos abundan las tesis filosóficas, distintas y en ocasiones opuestas, que son defendidas ya por Sócrates, ya por los otros protagonistas (el extranjero, Parménides, Timeo, el ateniense), ya por sus interlocutores y adversarios (por ejemplo, Protágoras, Teeteto y Filebo en los diálogos homónimos, Polo y Calicles en el *Gorgias*, Trasímaco y Glaucón en la *República* o Critias en el *Cármides*); 2) ninguna de esas tesis se puede atribuir de forma inmediata y directa a Platón; y 3) Platón es el autor de todos sus personajes y, por tanto, de todas sus tesis.

A partir de tales evidencias, en las últimas décadas numerosos intérpretes (entre ellos, Griswold, Frede, Press, Thesleff) han sugerido, desde puntos de vista diversos, respuestas nuevas a la cuestión que nos hemos planteado. Se puede intentar así un replanteamiento general que distinga las líneas maestras de un «enfoque dialógico» radicalizado.

En primer lugar, Platón ha de ser visto no como el defensor de *una* filosofía, sino como el autor de un *gesto fundacional* en el que se pone en escena por vez primera la filosofía en acción, en su constitución como ámbito problemático específico, poblado por tesis que rivalizan entre ellas, y en vías de adoptar sus propios métodos de argumentación, instrumentos de investigación e incluso un «estilo de vida» propio. En conjunto, los diálogos representarían el surgimiento de una nueva forma intelectual y moral en busca de una autonomía propia, en la diferencia y también cómo no en el conflicto con otras dimensiones culturales preexistentes que le disputan el espacio y la primacía (por ejemplo, la poesía, la retórica, la política). Ello comporta que a la pregunta: «¿dónde se encuentra, en los diálogos, la filosofía de Platón?», haya que responder «por doquier»; y que a la otra pregunta: «¿quién habla, en los diálogos, por Platón?», haya que

contestar análogamente «todos los personajes». Así pues, la intención dominante del autor, según esta perspectiva, es delimitar el campo de la búsqueda filosófica —cuestiones de *verdad*, cuestiones de *valor*—, identificar a sus predecesores y a sus adversarios —pitagóricos, eleáticos, sofistas— y precisar los lenguajes y los métodos pertinentes —comenzando por la *dialéctica*—, mucho más que ofrecer conclusiones o *teoremas* definitivos. Los diálogos son por lo general *open-ended*, no concluyentes, es decir, abiertos a la elaboración y la decisión teórica del destinatario/lector: de ese modo Platón eludía, «socráticamente», la posible acusación de profesar una sabiduría dogmática, sin recaer por otra parte en el *nihilismo* escéptico de los sofistas, dado que proponía la búsqueda de la verdad como algo metódicamente factible.

Estas indicaciones exegéticas pueden propiciar reglas para una lectura apropiada de los diálogos, que tengan en cuenta su naturaleza mimética, con la consiguiente dinámica de identificación por parte de los destinatarios: están abiertos a la refutación y a la reapertura de la reflexión, que ahora puede tener lugar según modalidades específicamente filosóficas, involucrando, según los casos, a «profanos» que ejercen un rol significativo en la vida de la ciudad, a adversarios intelectuales como los sofistas o los poetas (es el caso de Ion en el diálogo homónimo), y por último también a académicos «ingenuos» como los «amigos de las ideas» en el *Sofista* o el mismo Sócrates en el *Parménides*.

La primera de tales reglas consiste en tener presente cierta *autonomía* aunque relativa en cada uno de los diálogos, que no pueden ser leídos por acumulación como capítulos de un tratado sistemático y que dependen tanto de los respectivos contextos problemáticos cuanto de las situaciones culturales en que se ubican y de los interlocutores que aparecen en ellos. Aunque la autonomía es de hecho relativa, ya que se trata en todos los casos de textos de un único autor, no puede ser obviada —a no ser, como veremos, que los textos muestren señales explícitas en sentido contrario—: no es por tanto correcto, por ejemplo, interpretar la *República* partiendo del *Fedón* o de las *Leyes*, y menos aún de las llamadas «doctrinas no escritas».

La segunda regla consiste en admitir la autonomía de los personajes de los diálogos: no son —como ha pretendido una dilatada tradición interpretativa de la cual se ha derivado un empobrecimiento teórico inaceptable en la lectura de los textos platónicos— meros pretextos dispuestos para la refutación, por no decir la burla, por parte de Sócrates (y de sus presuntos y pretenciosos continuadores). Por el contrario, son en su mayoría testimonios de posiciones culturales, de tesis teóricas, hasta de formas de vida, obtenidos de una condensación *fuerte*, llevada a cabo por Platón tal vez incluso más allá de la conciencia de sus referentes «históricos»: tal es sin duda el caso, por ejemplo, de Calicles en el *Gorgias*, de Trasímaco en la *República*, de Simmias y Cebes en el *Fedón*, de Protágoras en el *Protágoras* y en el *Teeteto*, o de los «amigos de las ideas» y los «amigos de la tierra» en el *Sofista*. Cada uno de esos personajes merece sin discusión un puesto autónomo en la historia de las ideas filosóficas; sin duda en la que Platón pone en escena en su teatro filosófico, pero por numerosos aspectos también más allá de ella.

La autonomía de los personajes frente a su autor atañe ciertamente también a Sócrates, por no hablar de los protagonistas de los diálogos que toman su lugar. En algunos casos, Platón utiliza a otros interlocutores, como Trasímaco, Glaucón o Parménides, para denotar el propio alejamiento crítico con respecto al personaje del maestro. En la *República* esboza una verdadera «novela de formación»: Sócrates, que entra en el diálogo ligado a sus principios de moral individual, con un fondo incluso religioso, para habérselas con el poderoso desafío de la cultura ético-política de la ciudad, representada tanto por los sofistas como por los propios hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, sale al final del mismo transformado radicalmente, es decir, provisto de una ética, una política, una ontología y una epistemología filosóficamente solventes.

La tercera, y consiguiente, regla pasa por considerar a Platón como el autor (o, para decirlo a la manera del *Fedro*, como el «padre») de todos sus personajes, al igual que Sófocles lo es de Edipo y Yocasta, de Tiresias y Creonte o de Antígona y Teseo. Por lo tanto,

el autor Platón ha de ser reconocido en todos sus personajes: está presente tanto en Calicles y Trasímaco como en Sócrates y Parménides, pero sobre todo está presente en el desafío de orden teórico al que ellos se enfrentan para decidir acerca de la filosofía, del papel y del sentido de la misma.

De igual modo que estas reglas, por otra parte metódicamente bien fundadas, habría que renunciar a toda pretensión de aislar «la filosofía de Platón» del conjunto de tesis filosóficas expuestas gradualmente en los diálogos. No obstante, tal vez sea posible ensayar un itinerario intermedio entre la completa disolución de dicha filosofía en la polifonía dialógica y una reconstrucción de la misma que resultaría inevitablemente apriorística y arbitraria; en definitiva, una «tercera vía» entre un Platón socrático-escéptico y un Platón sistémico-dogmático. Tal itinerario debe seguir, con atención y cautela, las señales diseminadas en los diálogos que parecen indicar la dirección. Es pues importante a este respecto esbozar un catálogo.

1. Hay en los diálogos núcleos teóricos, segmentos doctrinales, que son explícitamente retomados, compendiados, comentados, reelaborados en una pluralidad de textos. Tales núcleos recurrentes son así al menos en parte protegidos de la contextualización de los diálogos y muestran una constancia transversal. Dos son los casos principales:

1.1. La teoría política expuesta en los libros IV y V de la *República* se compendia una primera vez dentro del mismo diálogo en el libro VIII; síntesis similares aparecen en el *Timeo* (17c-19a), el *Critias* (110c-d), las *Leyes* (V, 739b-d), y por último en la *Carta VII* (326a-b).

1.2. De la teoría del alma y de su inmortalidad se habla en el *Fedón*, es retomada con modificaciones de mucho calado en los libros IV y X de la *República*, y otra vez en el *Timeo* (69c-71b) y en las *Leyes* (libro X). En el *Menón* y en el mito del *Fedro* aparece también algún eco.

Esos dos segmentos doctrinales —los temas, claro está, a su vez tienen fluctuaciones y variantes teóricas— pueden ser atribuidos

con cierta probabilidad a un ámbito de pensamiento específicamente platónico.

2. Otra indicación dialógica importante consiste en presentar algunos teoremas filosóficos como tales por haber obtenido el «consenso» (*homologia*) de los interlocutores (ciertamente los compañeros de investigación de la Academia). El de la *homologia* es un requisito relevante, toda vez que la obtención del consenso marca el éxito —como siempre provisional— de la investigación dialéctica. Tal consolidación consensual de los resultados de la indagación ha sido a menudo subrayada, en palabras de Sócrates, por el paso de la primera persona del singular a un «nosotros», que denota justamente que se comparte el teorema enunciado.

2.1. La *homologia* se refiere fundamentalmente a la «teoría de las ideas», cuyas características esenciales se establecen en el *Fedón* (como ejemplo, véase 100b-c), y se retoman en la *República* (VI, 507a-b, y después en los libros VII y X, 596a). La teoría se atribuye reiteradamente a Sócrates y a sus compañeros por otros interlocutores de los diálogos, como Parménides (*Parménides*, 132a) y el extranjero de Elea (*Sofista*, 246b, 248a). También dicha teoría —aun con sus fluctuaciones y revisiones— puede por tanto remontarse a un núcleo filosófico específicamente platónico.

2.2. Íntimamente unida al consenso y a la permanencia de la «teoría de las ideas», se halla la determinación del método filosófico necesario para la formación e indagación de dicha teoría: la dialéctica. La definición del método es un tema constante y recurrente en los diálogos, desde los libros VI y VII de la *República* al *Fedro*, pasando por el *Parménides* y el *Sofista*. Se trata claramente de un legado socrático cuya reelaboración filosófica constituye, sin embargo, un eje teórico transversal en relación con los diálogos. No es descabellado pensar que el tema de la dialéctica como forma metódica de la filosofía representa una preocupación «de autor», una estructura de apoyo con respecto a su puesta en escena polifónica del pensamiento filosófico en acción.

Así pues, el conjunto de teorías relativas a la ciudad, al alma, a

las ideas y a la dialéctica podrá ser expuesto razonablemente, en las lecciones siguientes, bajo el nombre de «Platón», aun cuando quienes las argumenten en los diálogos sean Sócrates y otros personajes.

3. Hay por último otras constantes más generales que se mantienen transversalmente en los contextos de los diálogos. Conciernen a un *estilo de pensamiento* más que a sus contenidos teóricos concretos. Parece propiamente platónica una tendencia a la *polarización* en dos niveles de la esfera del ser, del pensar y de los valores. Existe un nivel «alto», caracterizado por la permanencia, la transparencia y la universalidad, y uno «bajo», inestable, opaco, fragmentado. Se producen a partir de tal escansión parejas polarizadas, como ser/devenir, verdadero/falso, ciencia/opinión, eternidad/tiempo, bueno/malo. Las polaridades «altas» de estas parejas están conectadas entre sí, de modo que ciencia y verdad solo pueden confluir relativamente en el ser, y existe un estrecho vínculo entre verdad y valor; inversamente, al devenir y al tiempo pertenecen las formas cognitivas inferiores de la opinión y la ausencia de valor. Hasta aquí —es razonable observar— más que de una actitud propia de Platón parece tratarse de una reactivación del legado parmenídeo. No obstante, es característica del *estilo de pensamiento* platónico la interposición sistemática, entre los dos niveles de las parejas polarizadas, de un tercer elemento intermedio, es decir, de una función de *mediación*, que abre un tránsito, una posibilidad de comunicación entre las polaridades que en Parménides permanecían contrapuestas. Así, entre la unidad y la estabilidad del ser (ideal) y la multiplicidad variable del mundo empírico se interponen los entes matemáticos, derivados del nivel «alto» pero capaces de formar estructuras de orden para el «bajo»; así, entre la universalidad y la verdad de la ciencia y la falta de fundamento de la opinión se sitúa la «opinión verdadera», que puede basarse en la primera y orientar a la segunda; así, finalmente, entre el mundo de la eternidad y el de lo empírico actúa como mediadora la función mutable del «alma».

Esta última se articula a su vez en figuras diversas. En el mito del *Timeo*, es un artesano divino, el *demiurgo*, que ha de mediar en-

te la eternidad del ser y el devenir espacio-temporal, plasmándolo en un cosmos ordenado en la medida de lo posible. En la relación entre el ámbito de las ideas y el mundo histórico de los hombres, la figura mediadora —tanto cognoscitiva como política— está en cambio representada por el *filósofo*: este puede, por un lado, traer a este mundo el conocimiento de lo eterno y lo verdadero, y por otro, moldear al hombre mismo y su historia —mediante la educación y la política— en virtud del modelo de la verdad y el ser ideal. Surge en ese punto otro rasgo constante del estilo de pensamiento platónico: su *artificialismo*, es decir, la tendencia a pensar que el mundo, el saber, la sociedad, el hombre son en cierto sentido «artefactos», productos posibles (y perfectibles) de una intencionalidad, de una *función del alma* transformadora que actúa sobre aquello que es mutable refiriéndose a un modelo inmutable y eterno.

Estas consideraciones permiten adscribir al autor Platón —a pesar de su ausencia dialógica— segmentos doctrinales, teoremas y métodos filosóficos recurrentes, estilos y comportamientos mentales que parecen resultarle característicos. Pero no autorizan de ningún modo a eliminar, ocultar o rectificar arbitrariamente las desviaciones, las variaciones, los cambios de perspectiva, las tensiones teóricas que se manifiestan también dentro de ese estrecho campo textual.

Antes bien, habrá que interpretarlos, si existe la posibilidad, no tanto basándose en una «evolución» que difícilmente puede evitar los prejuicios interpretativos, cuanto obedeciendo a razones rigurosamente textuales. Razones «inherentes» a la teoría, por un lado —cabe pensar en la dinámica teórica que implica la teoría del alma entre el *Fedón*, la *República* y el *Timeo*, y en la que concierne a la teoría de las ideas desde el *Fedón* y la *República* al *Parménides* y el *Sofista*—; razones «externas» y contextuales, por el otro, como los cambios del clima histórico-político que dejan su huella en diálogos como la *República*, el *Político* o las *Leyes*, la variación de las influencias culturales sobre Platón y la Academia, denotadas con la alternancia de los interlocutores explícitos (de los intelectuales atenienses en la *República* a los «eleatas» y a los pitagóricos) e implícitos (quizás

Eudoxo en el *Filebo*, el propio Aristóteles también en el *Filebo* o en las *Leyes*). Las dinámicas inherentes a las teorías y la variación de contextos históricos-culturales son por lo demás inevitables en una labor filosófica que se extiende por espacio de medio siglo, y ser conscientes de ello es una exigencia interpretativa ineludible.

Parece así factible una «tercera vía» hermenéutica, entre el Platón escéptico e ilocalizable y el Platón dogmático y sistemático, sabiendo que lo que puede atribuírsele no excede un conjunto de *redes locales* de problemas y soluciones teóricas, en todo caso inestables y revisables, así como un estilo general de pensamiento «de autor» que rige la producción del teatro filosófico representado en los diálogos. La tradición confirma por otra parte —como veremos en la lección 15— que no se puede ir más allá de esta imagen mutable y problemática del platonismo. Ha habido un platonismo inclinado al escepticismo en la Academia media, y un platonismo sistemático-metafísico en el entorno del platonismo medio y del neoplatonismo: representaciones ambas no infundadas ni arbitrarias, sino forjadas ciertamente por opciones filosóficas propias de su época. Ha habido, además, numerosos «platonismos» vinculados a las tradiciones relativas a diálogos concretos o a grupos de diálogos: así, el platonismo espiritualista derivado del *Fedón* difiere del cosmológico inspirado en el *Timeo*, el platonismo político y utopista vinculado con la *República* es distinto del dialéctico-metafísico que se remonta al *Parménides*.

Todo ello viene a confirmar que no es viable, ni metódicamente correcta, la hipótesis de un «Platón» sistemáticamente unitario pese a la estructura polifónica de los diálogos. La plurivocidad del teatro filosófico del cual él fue el autor es deliberada e intencional; en otras palabras, Platón no compartía la concepción —posteriormente adoptada en parte por Aristóteles y sobre todo las escuelas helenísticas como propia— de la filosofía en cuanto sistema unificado y coherente de doctrinas. Lo cual no quiere decir —como se ha intentado mostrar— que no se pueda ni se deba tratar de reconstruir, dentro de los diálogos, un núcleo de teorías y un perfil de estilo filosófico específicamente «platónicos». Ni tampoco significa que, habida cuenta de la

plurivocidad inherente a sus textos, toda interpretación del «pensamiento de Platón» sea verosímil desde una perspectiva historiográfica. En uno y otro sentido, la regla que se ha de seguir fundamentalmente no es otra que la de la exploración rigurosa de los textos. Leídos con atención, denotan, como se ha visto, lo que puede ser, si bien con cautela, atribuido directamente a su autor. E indican también los límites más allá de los cuales las interpretaciones se tornan arbitrarias, inverosímiles, y, justamente por ello, de escaso interés filosófico. De acuerdo con esta regla, y respetando dichos límites, intentaremos abordar a continuación el pensamiento de Platón.

NOTA

Para la atribución al platonismo medio del *excursus* filosófico de la *Carta VII*, véase H. TARRANT, «Middle Platonism in the Seventh Epistle», en *Phronesis*, 28 (1983), págs. 75-103.

Para la discusión de la hipótesis evolutiva y de las investigaciones estilométricas, véase H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982, y D. E. NAILS, *Agora, Academic and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 1995.

En cuanto a la orientación oralista-esotérica, además de las obras ya citadas de G. Reale y T. A. Szlezák, véase T. A. SZLEZÁK, *Come leggere Platone*, trad. it., Milán, Rusconi, 1991 [hay trad. cast: *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997]; y H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it., Milán, Vita e Pensiero, 1982. Para una discusión crítica de esta perspectiva, véase M. VEGETTI, «Cronache platoniche», en *Rivista di Filosofia*, 85 (1994), págs. 109-129. Sobre la cuestión de las «doctrinas no escritas», véase también el análisis de R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1991.

La hipótesis de C. H. KAHN se expone en *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. [Hay trad. cast: *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*, Madrid, Escolar Mayo, 2010.] Una importante discusión crítica en G. L. GRISWOLD, «E pluribus unum? On the Platonic "Corpus"», en *Ancient Philosophy*, 19 (1999), págs. 361-397.

Se propugnan interpretaciones retórico-metafóricas, desde puntos de vista diferentes, en N. BLÖSSNER, «Kontextbezogenheit und argumentative Funktion: methodische Anmerkungen zur Platondeutung», en *Hermes*, 126 (1998), págs. 190-201, y J. ANNAS, *Platonic Ethics Old and New*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1999.

La interpretación irónica surgió con L. STRAUSS, *The City and the Man*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1964. [Hay trad. cast: *La ciudad y el hombre*, Madrid, Katz, 2010].

En cuanto al enfoque dialógico, véase C. L. GRISWOLD (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Nueva York, Routledge, 1988; M. FREDE, «Plato's Arguments and the Dialogue Form», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, «*Methods of Interpreting Plato*», vol. supl., 1992, págs. 201-219; G. A. PRESS (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 1993; IBÍD. (ed.), *Who speaks for Plato?*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 2000; H. THESLEFF, *Studies in Plato's Two-level Model*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1999.

Sobre la «tercera vía», véase F. J. GONZALES (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham (Md.), Rowman and Littlefield, 1995.

LECCIÓN 6
LA CIUDAD ENFERMA Y SUS MÉDICOS

> No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. [...] el Estado afiebrado.
>
> PLATÓN, *República*, II, 372e

> Ante un tribunal de niños ¿de qué modo podría defenderse un médico a quien acusara un cocinero? [...] Si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?
>
> PLATÓN, *Gorgias*, 521e-522a

> Supongamos que un médico, sin persuadir al paciente pero con un perfecto dominio de su arte, obliga a un niño, un hombre o una mujer a hacer algo que sea mejor, aunque vaya contra los preceptos escritos, ¿cuál será el nombre de esta violencia? ¿Es alguna otra cosa que el error que, según se dice, se perpetra contra el arte y que es nocivo? ¿Y la persona que ha sido forzada no tendrá el derecho de decir todo lo que se le ocurra, menos que ha sido objeto de un trato nocivo y sin arte por parte de los médicos que la forzaron?
>
> PLATÓN, *Político*, 296b-c

A juicio de Platón, la ciudad estaba enferma. La propia empresa de la civilización griega por entero, culminada en la experiencia ateniense, de construir una comunidad política, la *polis*, homogénea en su seno, carente de conflictos, capaz de representar el espacio pri-

mordial de identificación y de reconocimiento del individuo ante sí mismo como «ciudadano», al margen de las diversas pertenencias de clase y de *clan* familiar, una empresa tal parecía abocada al fracaso. El primer diagnóstico de la crisis, la enfermedad de la comunidad de la *polis*, ya lo había dado su historiador más importante, el ateniense Tucídides. La política imperialista de Atenas —que había financiado su prosperidad y la paz social mediante la explotación brutal de las comunidades sometidas— la había convertido, según las palabras de su más principal *leader*, Pericles, recogidas por Tucídides, en una «ciudad tirana» (*polis tyrannos*, II, 62.3). Tal imperialismo había llevado —en los años de la juventud de Platón— a la guerra del Peloponeso, un enfrentamiento decisivo entre la coalición ateniense y sus adversarios conducidos por Esparta; y el enfrentamiento pronto había derivado en un conflicto transversal, con un fundamento social e ideológico, entre la facción democrática, identificada con Atenas, y la de signo oligárquico apoyada por Esparta. El incendio internacional había alcanzado así el interior de las distintas comunidades de ciudadanos, propagando el conflicto civil, la *stasis*, que quebraba el pacto social por el que se regían aquellas y rompía el acuerdo en relación con las leyes de la *polis*. Por ello, la guerra del Peloponeso había ejercido, según Tucídides, de «maestro violento» (III, 82.3), capaz de frustrar la ilusión (al modo protagórico) de una ciudad pacificada por siempre y cohesionada gracias a la adquisición de la «virtud política». El historiador era un intérprete lúcido de la lección de un «maestro» tal. En situaciones de conflicto y de tensiones sale a la luz la «naturaleza necesaria» del hombre (V, 105.2), a duras penas frenada por las leyes en condiciones normales: esa naturaleza se halla dominada por un instinto incoercible de *pleonexia*, el deseo de «tener más» imponiéndose en detrimento de los otros e infringiendo las leyes comunes, y por una *philotimia* innata, ansia de éxito y de poder absoluto (III, 82.2, 6, 8). La pugna por el poder es, así, el resorte secreto de la conducta humana, y su única regla es la fuerza. Según Tucídides, los atenienses creían que para los dioses y los hombres hay en realidad una sola ley vigente, en virtud de la cual

quien tiene la fuerza manda» (V, 105, 2), al margen del derecho y de la moral.

Partiendo de los mismos síntomas, Platón llegaba a un diagnóstico incluso más drástico y a un pronóstico más optimista sobre la enfermedad de la ciudad. Esta, a despecho de toda cohesión ilusoria, nunca había sido de veras «una»: en el interior de los propios muros habían coexistido siempre al menos «dos ciudades, enemigas la una de la otra, la de los pobres y la de los ricos»; después, cada una de ellas se subdividía en muchísimas otras, como las «casillas» en el juego del ajedrez (*República*, IV, 422e-423a), tantas como eran los núcleos de intereses privados, las familias, el *clan*, las «heterías». En la base de aquella conflictividad endémica, en cuyos escollos había naufragado el proyecto griego, y ateniense, de construcción de una *polis* unida, libre de *stasis*, había —es verdad— una estructura antropológica profunda, dominada, como había visto Tucídides, por la *pleonexia*. Según Platón, ello se debía a la configuración del «alma» —del yo interior—, donde prevalecían los elementos irracionales del deseo y la ambición, inclinados a la adquisición de riquezas, de gloria, de poder, en definitiva, el ansia de autoafirmación en *contra* de los otros, y no *junto* a ellos.

Llegados a este punto, sin embargo, el pronóstico de Platón difería del de Tucídides. La naturaleza humana no es «necesaria», es decir, inmutable. El alma puede responder a un condicionamiento educativo capaz de modificar los equilibrios interiores, reforzando la racionalidad cooperativa en detrimento de las pulsiones competitivas y agonales. Tal vez también había sido esta la esperanza de Sócrates, solo que para Platón el círculo se recorría en sentido contrario. El fracaso socrático se debió a la ilusión de poder cambiar la ciudad actuando directamente sobre el «alma» de los individuos que la componían. Platón pensaba en cambio que el reacondicionamiento educativo de los individuos únicamente era posible de resultas de una empresa colectiva que la ciudad entera tenía que gestionar. No podía ser que el hombre justo tuviera que hacer justa a la ciudad; solo una ciudad justa estaba en condiciones de hacer justos, es decir,

racionales, a sus ciudadanos, pero existía el peligro de que ello derivase en un círculo vicioso, ya que la condición de posibilidad de una ciudad justa se hallaba en la justicia de sus miembros. La salida del círculo vicioso no podía entonces más que consistir en la cuestión del *poder*, la ciudad enferma requería médicos capaces de curarla.

Tales médicos deberían haber sido los políticos que gobernaban la ciudad; pero ellos, según Platón, habían sido hasta entonces cómplices, y por ende corresponsables, de su enfermedad. Sócrates, dirigiéndose a Calicles en el *Gorgias*, decía: «Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que estos deseaban, y así dicen que aquellos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo. Pero cuando [...] venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibíades, cuando pierdan, además de lo que han adquirido, lo que ya poseían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá solo cómplices» (518e-519b).

Aquí quedaba implicado todo el grupo dirigente de la historia ateniense: en vez de actuar como médico de la ciudad, era al fin y al cabo el causante de su enfermedad. Ello se debe, en el caso específico del régimen democrático, a la inevitable vocación demagógica de su *leadership*, que se ve en la obligación de complacer al público intelectualmente infantil de cuyo favor electoral depende su poder. Igual que el confitero se hace amar por los niños al darles sus pasteles, que los engordan mórbidamente; el médico, que administraría en cambio dietas saludables y purgantes, jamás obtendría de ellos el consentimiento. La democracia es, pues, el régimen en que el grupo dirigente «adula» al pueblo, complaciendo los deseos irracionales y morbosos, en lugar de curarlo con una terapia rigurosa, con la esperanza de obtener su favor. Pero la oligarquía no la aventaja, porque

en este caso el grupo dirigente se halla al servicio de los intereses de aquellos de los que depende su poder. No eran por tanto estos —los gobernantes de la democracia y de la oligarquía— los médicos en condiciones de curar la enfermedad de la ciudad. Y menos aún por cuanto tras ellos había maestros de pensamiento todavía peores.

Esos malos maestros habían propugnado teorías sobre la virtud pública de la justicia que pretendían desenmascarar las ideologías moralistas revelando la *verdad* sobre la naturaleza humana y, por tanto, sobre la auténtica función de la supuesta «justicia». El más notable entre ellos había sido probablemente el gran «sofista» Antifonte, retórico brillante y protagonista del intento de *golpe* oligárquico en Atenas del 411 (Tucídides, VIII, 66-70). Aunque sus tesis eran representadas por una serie de personajes dialógicos extraordinarios: Calicles en el *Gorgias*, y Trasímaco y Glaucón en la *República*. A ellos confiaba Platón la tarea de exponer —en distintos niveles de profundidad teórica— doctrinas fuertes sobre la génesis de la comunidad política, de la ley y de la justicia: doctrinas que en primer lugar había que elaborar y comprender para poder mostrarse en desacuerdo con ellas cabalmente, derrotándolas en su propio terreno.

La versión de Calicles se hallaba más próxima a las nostalgias «heroicas», las veleidades de «superhombre» de una aristocracia tradicional incapaz de aceptar las reglas de convivencia en la ciudad democrática. Hay una sola ley de la naturaleza, sostenía Calicles, recordando las palabras de Tucídides, y es aquella según la cual es justo que «el fuerte tenga más (*pleon echein*) que el débil» (*Gorgias*, 483b-d): la ley «necesaria» de la *pleonexia*. Sin embargo, la multitud de los débiles (con una especie de revolución nietzscheana en la moral) ha denominado «injusticia» a esta *pleonexia* natural de los fuertes. Con el fin de protegerse ha inventado su ley, la ley de la igualdad de fuertes y débiles, y ha tratado de imponer, con la educación pública y las costumbres colectivas, la ideología según la cual es en esa igualdad donde residen «lo bello y lo justo» (484a). Contra este engaño, Calicles evocaba la espera de la aparición de un hombre cual «león», que «sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pi-

soteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza» (484a).

Sin embargo, la violencia con la que Calicles evocaba el derecho natural a la *pleonexia* representaba más una elección de vida, una esperanza de liberación de los vínculos de la moral y de las leyes igualitarias, que un argumento teórico auténtico y preciso. La «fuerza» evocada por Calicles era una cualidad natural, y por ende absoluta, propia de una clase, de un tipo de hombre. Pero en el plano histórico-social dicha fuerza se presentaba en realidad como una debilidad: el hombre cual «león» es de hecho uno vencido, uno débil, frente a la fuerza colectiva de la mayoría de los débiles, como replicaba Sócrates (488d-489b).

El ataque de Calicles contra la justicia de la ciudad fue reanudado, con una fortaleza teórica mucho mayor, por Trasímaco en el libro I de la *República*. Desaparecen en él tanto la ideología de la oposición entre la «ley de la naturaleza» y la ley de la ciudad cuanto el mito del superhombre libertador de los fuertes. La «verdad» de Trasímaco consistía en cambio en un riguroso *teorema del poder*: «la justicia es lo que sirve al más fuerte» (338c). El teorema podía demostrarse como sigue: «justo» es aquello sancionado como tal por la ley, que convierte en obligatorio su cumplimiento; pero la ley emana de quien tiene la fuerza para ello, es decir, el que tiene el poder en la comunidad política, ya se trate de una mayoría popular, de una oligarquía aristocrática o de una tiranía; toda forma de poder emana leyes instrumentales que tienen que ver con el interés primordial de su propia conservación (338d-e). Reformulando esta tesis, Platón escribiría en las *Leyes*: «Dicen [los malos maestros] que sin ninguna duda el elemento que domina en cada ocasión en la ciudad es el que pone las leyes. [...] ¿acaso se puede pensar que después de triunfar la plebe o cualquier otro régimen, o bien un tirano, va a poner su voluntad como primer objetivo de sus leyes otra cosa que lo conveniente a la conservación de su propio mando?» (IV, 714c-d). Por tanto,

concluía Trasímaco, si la justicia consiste en la observancia de las leyes, y si estas son instrumentos del poder, se desprende que la justicia no es otra cosa que el privilegio de los más fuertes (y, a la inversa, un perjuicio para sus súbditos, puesto que los obliga a padecer la opresión y el expolio de los poderosos, 344a-c). De un modo u otro el poder es siempre tiránico, y su forma extrema, justamente la tiranía arbitraria y absoluta, representa en consecuencia la *verdad*. El teorema de Trasímaco no era en esencia refutable en su férrea conexión entre la fuerza, el poder, la ley y la justicia, y de hecho las objeciones formuladas por Sócrates en el libro I de la *República* apenas llegaban a cuestionarlo. Planteaba a Sócrates un reto que quedaría recogido en el libro siguiente de la *República* y de nuevo en el *Político*: la necesidad de pensar en una forma de poder «no a la manera de Trasímaco», es decir, no en interés de quien lo posee sino al servicio de la comunidad sobre la que se ejerce.

El reto de Trasímaco lo desarrolló posteriormente, en el libro II de la *República*, Glaucón, el hermano de Platón, que manifestaba dar voz a posiciones respetables y extendidas por las que admitía sentir fascinación intelectual aun no compartiéndolas moralmente. La actitud natural de los hombres, sostenía Glaucón retomando en este aspecto la tesis de Tucídides, de Antifonte y de Calicles, se manifiesta en la *pleonexia*, en la pulsión primaria tendente a atropellar con violencia a todos los demás para conquistar la gloria, el poder, la riqueza (358e). Sin embargo —y en ello estribaba la originalidad del punto de vista de Glaucón, que lo convierte en un precursor extraordinario de Hobbes y del pensamiento contractualista—, la agresividad natural genera igualmente un sentimiento universal de *miedo*: no hay superhombres del modo evocado por Calicles, cada cual es demasiado débil para poder confiar en ejercer la violencia sobre los demás sin haber de sufrir otra aún mayor. Nace así de ese temor el «pacto de la justicia», que consiste en una renuncia recíproca a la violencia y en el compromiso común de respetar las leyes. La ley y la justicia constituyen, pues, la protección de los débiles, pero no hay, como pensaba «homéricamente» Calicles, débiles y fuertes por na-

turaleza: la debilidad, y el miedo que la acompaña, son una condición universal de los hombres en sociedad, que los fuerza a renunciar a las pulsiones primarias, al *basic instinct* de la violencia (359a).

Al menos en apariencia, por cuanto dicha renuncia incumbe solamente a la superficie civilizada del ciudadano que necesita de la aprobación de los demás. Bajo esa superficie, permanece la ferocidad originaria del «hombre verdadero» (359b). La pulsión de la *pleo nexia* se decanta entonces por la vía oculta de la conspiración, de la sociedad secreta, bajo la protección pública de la riqueza, de buenos abogados, de compañeros leales, de la ostentación de virtudes cívicas, capaces de garantizar la impunidad a quien se dedica a tratar de atropellar a los demás y sojuzgarlos (361a-c). Quien dispusiera del anillo mágico del pastor Giges, que le aseguraba la invisibilidad, sería un insensato de no comportarse como él, asesinando a su rey y apoderándose de su trono y de su mujer (359d-360b).

Instrumento de poder en Trasímaco, la justicia en este caso se convertía en cambio en la máscara bajo la cual se perseguía la misma aspiración. Así pues, el reto de Glaucón reforzaba el de Trasímaco, y resultaba aún más formidable por cuanto quien le daba voz era un miembro del grupo familiar de Platón; acaso, una parte de su misma inteligencia.

Esos malos maestros —los teóricos de la *pleonexia*, los desmitificadores de la justicia en nombre de la *verdad* de la fuerza y del poder— no podían ciertamente curar la enfermedad de la ciudad ni guiar a sus políticos, que habían fracasado en esa tarea. No obstante, de aquella enfermedad daban un diagnóstico de gran agudeza, que había que tener en cuenta. Platón partía de hecho de la lección principal de Trasímaco, la reducción de la cuestión de la justicia a la cuestión del poder, intentando sin embargo invertir el sentido. Si es posible pensar en un poder «justo», entonces el mismo promulgará leyes «justas», construyendo así una comunidad cuyos miembros se convertirán en hombres «justos». Es verdad que la naturaleza humana, librada a sí misma, tiene inclinación por la *pleonexia*; pero según Platón semejante naturaleza es moldeable, puede ser rectificada

por un entorno social que constituya de veras —con arreglo al proyecto, jamás llevado a cabo, de la Atenas de Pericles— una empresa educativa colectiva. El *artificialismo*, como hemos visto uno de los rasgos destacados del estilo de pensamiento platónico, pasaba así al primer plano en el contexto ético-político: un buen gobierno puede cambiar la ciudad y una buena ciudad puede cambiar al hombre, mejorando su naturaleza. En otras palabras, la terapia de la ciudad y de los ciudadanos depende de sus médicos: siendo preciso sustituir a los malos e incapaces con médicos verdaderos, que puedan llevar a la *polis* al estado de salud al que la justicia representa; la virtud que permite una coexistencia pacífica y participativa dirigida al servicio de la comunidad.

¿Dónde localizar a esos buenos médicos? ¿Cómo crear las condiciones para un poder justo? Conviene ahora adelantar la respuesta platónica, formulada en el libro V de la *República*, al final de un extenso análisis que ocupa la primera mitad del extraordinario diálogo. «A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano» (473c-d). Pero ¿quiénes son esos «filósofos» —los nuevos médicos de la ciudad— y cómo se puede construir su poder terapéutico? Se trata, claro está, de un grupo de gobierno *no a la manera de Trasímaco*, cuya definición «en el discurso» es abordada concretamente desde el libro II al V de la *República* (así como, para ciertos aspectos, también en el *Político*).

La ciudad madura (es decir, la ciudad enferma, «atiborrada de lujo» y de *pleonexia*) dispone de todos modos de un grupo dirigente político-militar propio. Se debería trabajar con vistas a su selección y a su reacondicionamiento moral y educativo. Hay que advertir de inmediato que el *se* impersonal se convierte en el discurso en un *no-*

sotros, denotando a los interlocutores del diálogo que construyen «con palabras» la nueva ciudad; si bien, como veremos, este *se* y este *nosotros* constituyen un problema si lo que se pretende es pasar del discurso al proyecto político, de las «palabras» a los «hechos»: el sujeto de la selección y de la reeducación no puede ser otro que la misma *polis*, por lo que sería el enfermo el que debe formar a los propios médicos. De todos modos, ateniéndonos por el momento al orden del discurso platónico, la educación del nuevo grupo de gobierno debería componerse —según la tradición griega— de una preparación atlética adecuada para asegurar la armonía de los cuerpos, por un lado, y, por el otro, de una asimilación literaria y musical, para educar el alma. Tenía que tratarse ciertamente de una poesía y una música en donde se hubieran enmendado aquellas características que Platón juzgaba peligrosas por exacerbar las pasiones y trastornar el yo, y destinadas en cambio a proponer modelos de comportamiento edificantes y virtuosos. Las discusiones de tal rectificación educativa de la literatura (cuyos objetivos polémicos eran en primer lugar Homero, Hesíodo y los poetas trágicos) y de las formas musicales ocupa una buena parte de los libros II y III de la *República*, y podría parecer incluso excesiva de no tener en cuenta el rol preponderante que desempeñaba la poesía en los procesos formativos tradicionales de las clases dirigentes griegas.

Una serie de *tests* de tipo moral e intelectual deberían aislar, dentro del grupo de gobierno en formación, a los individuos mejor dotados, a los que les será confiada la tarea de sanar y refundar la ciudad. No obstante, para que dicho grupo no recaiga, a pesar de haber sido reeducado, en los viejos vicios de la demagogia y la *pleonexia*, es necesario adoptar medidas drásticas sobre su propia forma de vida, con objeto de evitar el riesgo de que los «perros guardianes» del cuerpo social se transformen en lobos feroces enemigos de su propio rebaño (*República*, III, 416a). La única garantía posible contra un empleo del poder al servicio de los intereses de quienes disponen de él, a la manera de Trasímaco, solo podía consistir, según Platón, en la separación radical entre propiedad privada y funciones de gobier-

no: esto es, en negar a quien tuviera ese cometido el derecho a poseer a título privado cualquier tipo de bienes y riquezas. «En el Estado, por consiguiente, únicamente a ellos no les estará permitido manipular ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que estos [...] Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, en lugar de asistentes serán déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado» (III, 417a-b). Se distinguía así la raíz primera de los males de la ciudad, la confusión entre poder y riqueza, y al mismo tiempo su terapia «quirúrgica» (aun si la renuncia a la propiedad privada no era, como veremos en la lección siguiente, el único sacrificio que Platón reclamaría a los nuevos gobernantes de la ciudad curada).

Reeducado de ese modo y «liberado» del carácter privado de los intereses, el nuevo grupo dirigente era después sometido a una nueva selección. Sus miembros, en cuya disposición psíquica —conforme a la relación especular del alma y la ciudad que se expondrá en el capítulo 9— predominaban los rasgos de la agresividad, de la afirmación orgullosa del yo (en el lenguaje platónico, el «espíritu irascible»), eran destinados específicamente a la función militar, que permitiría poner sus aptitudes, potencialmente peligrosas, al servicio de la comunidad. El pequeño grupo de hombres en los que predomine en cambio la racionalidad, aquel «tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibera sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre este en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados» (IV, 428d), estará destinado en cambio a gobernar. Se trata del «sector más pequeño por naturaleza», al que «corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado "sabiduría"» (IV, 429a). Tal ciencia no es por ahora otra cosa que una competen-

cia política, de gobierno, que posee la capacidad intelectual de comprender el bien común de la ciudad y la dedicación moral necesaria para perseguirlo. Pero la *República* mostrará a continuación que, en su versión «fuerte», esa ciencia se identifica con la *filosofía*, es decir, con el saber que legitima a sus poseedores para ejercer el poder político y los convierte en los únicos médicos capaces de poner remedio a los males de la ciudad. Ellos conocen aquel «paradigma manifiesto y más verdadero» compuesto por *modelos ideales* inmutables y absolutos, y remitiéndose al mismo «con la mayor precisión posible» pueden establecer en el ámbito histórico-político «las reglas concernientes a lo bello, lo justo y lo bueno» (VI, 484c-d). El conocimiento específico del pensamiento filosófico (del que se hablará más extensamente en las lecciones 10 y 11) sirve, en consecuencia, para asegurar que se utilizan parámetros de valor no arbitrarios —por tanto, no protagóricos— cuya observancia ha de servir para orientar y gobernar la vida de la comunidad política. Puede además alcanzar tal vez la comprensión de aquella *idea de lo bueno*, «a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas» (VI, 505a) para la consecución de la felicidad colectiva; es en relación con lo «bueno en sí» como los filósofos en el poder «sirviéndose de este como paradigma, organizan durante el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado, los particulares y a sí mismos» (VII, 540a-b; sobre la cuestión de la idea de lo bueno véase el apéndice I).

Así pues, el grupo *filosófico* de gobierno debía, según Platón, disponer en orden creciente: 1) de un conocimiento de los intereses generales de la comunidad, unido a la decisión moral de ponerse al servicio de los mismos; 2) del conocimiento de las normas ideales de la justicia, objetivas e invariables, que han de regular las conductas públicas y privadas; 3) de la referencia a un criterio y principio de valor supremo, la idea de lo bueno. Esta compleja dotación intelectual y moral necesaria para el grupo dirigente de la nueva ciudad explicaría que resultara inevitablemente reducidísimo «por naturaleza». Pero ¿hasta qué punto reducido? De un millar de hombres, afirmaba Platón en el *Político*, es difícil encontrar a cincuenta bue-

nos jugadores de damas. Entonces, ¿cuántos verdaderos políticos? Muy probablemente uno, acaso dos, o en todo caso un número muy reducido (292e); en el contexto de la *República* y de las *Leyes*, cabe conjeturar una decena a lo sumo.

Más numeroso podía ser sin duda el grupo destinado al combate, para el que se exigían aptitudes no tanto intelectuales cuanto morales de valentía y lealtad: alguna indicación presente en la *República* (y en Aristóteles) permite calcular alrededor del millar de hombres. Un ejército pequeño, qué duda cabe, pero compuesto por hombres «firmes y flacos», no sobrecargados de riquezas e intereses privados, combativo y eficaz en definitiva (IV, 422b-d).

Quedaba así esbozada —al menos en el «discurso», es decir, en el plano de la posibilidad normativa— la clase dirigente de la ciudad curada: una clase que a su vez se articulaba en dos grupos funcionales, uno, reducidísimo, destinado al gobierno, y otro encargado de las tareas de defensa militar. A los demás ciudadanos, todos aquellos que no habían sido reacondicionados por el proceso educativo, o que habían sido descartados por no reunir las aptitudes necesarias, les era asignado un tercer grupo, sin duda el más numeroso. Comprendía este a quienes se ocupaban en el trabajo agrícola y artesanal, así como en el comercio: a ellos correspondía la producción de la riqueza social, destinada asimismo a proveer el sustento de los grupos político-militares de gobierno para los cuales, como se ha visto, no era lícito poseer bienes propios, resultando por ello en algún sentido «mercenarios» asalariados al servicio de la comunidad. Por el contrario, este tercer grupo de productores podía disponer de riquezas personales, ya que en su disposición psíquica prevalecían precisamente los deseos prepolíticos y no socializables de la riqueza y de los placeres que ella permite, el impulso por satisfacer las pulsiones primarias de naturaleza corporal.

Hay que decir que la división en tres partes de la ciudad no era según Platón de tipo cerrado o «de casta»: siempre cabía la posibilidad de que un integrante de los grupos de gobierno se revelase indigno de su rol y por consiguiente fuese expulsado hacia abajo, y

también que individuos del tercer grupo que reuniesen aptitudes adecuadas fuesen cooptados por los superiores (IV, 423c-d). Pese a esa relativa movilidad interna, sigue siendo no obstante cierto que la subdivisión de los ciudadanos en grupos funcionales diversos y jerárquicamente dispuestos respondía a una convicción antropológica fundamental de Platón: los hombres *no son iguales por naturaleza*, su dotación intelectual y moral difiere de modo radical, por lo que no todos pueden desarrollar las mismas funciones sociales. Es cierto que las dotes naturales, por excelentes que sean, han de ser fortalecidas mediante la educación, pero también lo es que la educación no puede desarrollar dotes inexistentes, al igual que una buena semilla no puede crecer en un terreno hostil. La desigualdad natural entre los hombres —ideológicamente oculta, según Platón, por la mitología democrática a la manera de Protágoras— constituía pues el supuesto sobre el que fundar el proyecto de recuperación política-educativa de la ciudad (debe tenerse en cuenta que constituye un supuesto antropológico tan difícil de rebatir en el plano teórico como de aceptar desde el punto de vista de la tradición cristiana posterior, liberal y democrática).

El cuerpo social así dividido en tres partes presentaba en cualquier caso una constelación específica de «virtudes», es decir, de *excelencias en cuanto a prestaciones.* El primer grupo poseía de forma eminente la «virtud» del «saber político»; el segundo, la de la valentía, unida a una indispensable lealtad al gobierno (aun si la alianza entre «políticos» y «militares» se hallaba siempre expuesta al riesgo de una rebelión violenta de los segundos en cuanto su espíritu agresivo volviese a imponerse a la educación recibida). La virtud del tercer grupo era más problemática, ya que se trataba de una aptitud de autocontrol y no de una destreza concreta: la *sophrosyne*, «moderación» o «templanza». Consistía esta en la renuncia de este grupo de productores y poseedores de riqueza a usurpar las funciones político-militares de mando, es decir, en la comprensión de que la propia subordinación a los otros dos grupos —por mor de una dotación intelectual y moral inferior— redundaba en el interés común del

cuerpo social. Esa aceptación espontánea por parte del grupo social más numeroso del propio sometimiento a los otros dos parecía problemática, como advertiría Aristóteles: ¿por qué no debería tal grupo —entre otras cosas excluido del proceso de condicionamiento educativo— poner el propio número y la propia riqueza al servicio de una reclamación del poder, provocando la reaparición de la enfermedad social de la *stasis*? Platón no daba una respuesta explícita a este interrogante: a su juicio, la unidad del grupo dirigente era garantía suficiente para la cohesión de todo el cuerpo social (V, 465b); lo que puede significar que dicho grupo proponía una forma de vida comunitaria tan universalmente feliz como para convencer también a los súbditos de que su aceptación redundaba en el interés común, o bien que disponía de una fuerza coercitiva suficiente para imponer la jerarquía social o, más probablemente, ambas cosas.

En la distribución articulada jerárquicamente de las funciones sociales y en la común aceptación de esa diversidad de roles, Platón distinguía de todos modos la respuesta al problema de establecer qué es la *justicia* en la *ciudad*. Consistía esencialmente, como se ha dicho, en la construcción de un *poder justo* y en el consentimiento tributado por todos los componentes del cuerpo social. De ello era una premisa la *sophrosyne*, la moderación sabia, productora de «un canto unísono de los más débiles, los más fuertes y los intermedios —en inteligencia o en fuerza o en cantidad o en fortuna—» que aseguraba «esta concordia y esta armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar tanto en el Estado como en el individuo» (IV, 432a). En razón de ello, la justicia consistía entonces en la distribución jerarquizada y consentida de las diversas funciones sociales: «la realización de la propia labor (*oikeiopragia*) por parte de la clase de los negociantes, de los auxiliares y de los guardianes, de modo tal que cada uno haga lo suyo en el Estado, es la justicia, que convierte en justo al Estado» (IV, 434c). Si las aptitudes intelectuales y morales de los hombres difieren por naturaleza y educación, la ciudad justa será aquella en la que cada cual desempeñe el rol para el que está mejor capacitado psicológicamente y entienda además que tal distribución

jerárquica de las funciones es la única que puede asegurar el bien común; la injusticia, por el contrario, consiste en el intento de subvertir los roles: por ejemplo, la reclamación de hacerse con el mando por parte de quienes disponen de la riqueza o la fuerza militar.

La justicia así concebida aseguraba, según Platón, la salud de la ciudad (y análogamente, como veremos, la del alma personal). «Producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza» (IV, 444d): análogamente, la correcta distribución de los roles de poder y de subordinación constituía, en la ciudad y en el alma, la salud/justicia. Es decir, en definitiva, el bienestar, la felicidad colectiva e individual. Platón respondía así a la pregunta crucial formulada por Glaucón y por su hermano Adimanto: ¿por qué ser «justos»? ¿Por qué respetar, en otras palabras, las reglas de una convivencia social pacificada y cooperativa, renunciando a las ventajas procuradas por la *pleonexia*: la riqueza, el poder, el abuso? La respuesta platónica era que únicamente la justicia asegura la consecución del mismo fin al que aspiraba igualmente, aunque en vano, la *pleonexia*: la *felicidad*. Solo era posible la felicidad personal viviendo en una comunidad feliz, y una comunidad feliz solo era una comunidad saludable, esto es, justa. El sacrificio de la pulsión primaria del abuso recíproco quedaba entonces compensado con la promesa de un bienestar más sólido, duradero, armonioso, no amenazado por los males de otro modo inevitables del *miedo* universal y de la *insaciabilidad* individual.

La refutación de esta teoría de la justicia como salud y felicidad pública y privada venía de la mano de la realidad de las formas políticas injustas; síndromes igualmente de la enfermedad de la ciudad. El libro VIII de la *República* construía una fenomenología de tales formas «degeneradas», partiendo de la decadencia de la ciudad justa que se conjeturaba como un *prius* lógico y propiamente fenomenológico. Dicha decadencia es inevitable: deriva de un deterioro en la composición de su grupo dirigente, sometido a la doble presión dis-

torsionante de la temporalidad histórica y de los factores degenerativos que no es posible extirpar de la naturaleza humana. El primer paso de la decadencia consistía en la reapropiación privada de las riquezas por parte de sus miembros: «apropiándose tierra y casas, se las repartieron, y, a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron» (547b-c). Fruto de esta primera degeneración en el ejercicio del poder se originaba la deriva de las «constituciones» enfermas de injusticias. La primera era la «timocrática», en que el conflicto tiene por objeto la gloria y el poder; la segunda era la «oligárquica», en la que el grupo dirigente persigue la acumulación de la riqueza, causando así el empobrecimiento de sus súbditos; la revuelta de estos conducía a la tercera forma, la «democrática», en que reina la más absoluta anarquía; la inestabilidad democrática, el temor de los pobres a verse nuevamente sometidos por los ricos oligarcas, acaba por inducirlos a entregar el poder a un solo hombre, el *tirano*. Este no tardaba en revelarse un amo feroz e insaciable, que reprimía con gran violencia la disidencia social y con el fin de dirigirla contra enemigos externos involucraba a la ciudad en una guerra tras otra. Por tanto, cada constitución injusta, desviada en relación con el paradigma de la salud pública, se abocaba inevitablemente hacia el régimen terrible de la tiranía que según Trasímaco era inherente a la propia lógica del poder. La oligarquía, el poder de los ricos, la democracia, el poder de los pobres, y la tiranía, el poder absoluto de uno solo que según el *Político* representaba como hemos visto la falsificación trágica de la autoridad del «político verdadero», eran pues los aspectos degenerativos y secuenciales del abandono del paradigma de la justicia; y por otro lado representaban, en conjunto, las únicas formas constitucionales históricamente conocidas por los griegos, los cuadros clínicos de la enfermedad de las ciudades, los nombres de su infelicidad.

Sus médicos —los filósofos, en la acepción peculiar que Platón atribuía a dicha forma de vida y de conocimiento— y su terapia —la construcción de una sociedad justa al estar fundada en la distribución de las funciones según la calidad humana de los diversos grupos

de ciudadanos— habían quedado así esbozados «con palabras» en la *República*. Se añadía además un importante requisito terapéutico. Los nuevos «dibujantes de constituciones», «tomarán el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada, y primeramente la borrarán», es decir, «no estarán dispuestos a tocar al Estado o a un particular ni a promulgar leyes, si no los reciben antes limpios o los han limpiado ellos mismos» (*República*, VI, 501a). Limpiar la ciudad, antes de dar comienzo a la refundación, significaba poner a punto leyes, maneras de vivir, formas de gobierno sedimentadas por la tradición. Por tanto, una *catarsis* del cuerpo social, una purga terapéutica que el *Político* describía como sigue: «Y si, tal vez [los nuevos gobernantes], mandan a la muerte o destierran a algunos individuos para purificar o sanear la ciudad, o si envían aquí o allá colonias como si fueran enjambres de abejas para reducir la ciudad o, por el contrario, traen inmigrantes de algún otro lado para aumentar su volumen, mientras procedan con ciencia y justicia para salvarla e introduzcan en lo posible mejoras, debemos decir, ateniéndonos a tales rasgos, que es este régimen político el único recto» (293d-e). Todavía más drástica era la purificación catártica del cuerpo social prevista en la *República*: «A todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es este el modo más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?» (VII, 541a). A muchos intérpretes este atajo platónico hacia la purificación terapéutica de la ciudad y su refundación les ha parecido tan violento e inaceptable que les ha hecho pensar que no puede ser tomado en serio, sugiriendo con ello una lectura «irónica» de la *República*. No obstante, se puede señalar que las deportaciones y las esclavizaciones en masa no eran en absoluto desconocidas en la historia política griega. Basta pensar, en el transcurso de la guerra del Peloponeso, en los casos de Platea, Sición

y Melos; por otra parte, el mismo Critias había situado en el centro del programa de su golpe de estado del año 404 una especie de «ruralización» del proletariado urbano en el que se apoyaba la democracia de la ciudad. En el lenguaje platónico, «enviar a los campos» a la población adulta probablemente comportaba ubicarla colectivamente en el tercer grupo social, integrado mayoritariamente por campesinos, para iniciar con los jóvenes la labor de condicionamiento y de selección con fines educativos; no deja lugar a dudas el radicalismo revolucionario de una «limpieza» indiscriminada del cuerpo social, del que no escapaban ni ricos ni pobres, ni la aristocracia ni el pueblo.

La terapia de la ciudad, los nuevos médicos, las medidas preliminares eran así concretadas con claridad. Sin embargo, todavía quedaban por aclarar dos cuestiones fundamentales: ¿cuáles fueron concretamente las formas de vida y de conocimiento de las que el nuevo grupo de poder «filosófico» obtenía la legitimidad para su gobierno terapéutico?; y sobre todo: ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad del nuevo poder justo, de su paso del «discurso normativo» a la realidad histórica? Los libros centrales de la *República*, el V y el VI, tenían por finalidad dar respuesta a estas dos preguntas estratégicas.

NOTA

Sobre la problemática política de los siglos V y IV, véase S. GASTALDI, *Storia del pensiero politico antico*, Roma, Laterza, 1988, caps. III-VI; C. ROWE y M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Ancient Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Para Platón, véase también A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme politique et théorie du droit natural*, vol. I, Lovaina-París, Éditions de l'Institut Superieur de Philosophie, 1995.

Sobre las teorías de la justicia de Platón y de sus adversarios, véanse los ensayos recopilados en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vols. I-III, Napoles, Bibliopolis, 1998. Véase también A. W. H. ADKINS, *La morale dei Greci*, trad. it., Bari, Laterza, 1964; G. VLASTOS, «The Theory of Social Justice in the Polis of Plato's Republic», en H. F. NORTH (ed.), *Interpretations of Plato*, Leiden, Brill, 1977, págs. 1-40; ID., *Platonic Studies*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1981; B. WILLIAMS, «The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*», en E. N. LEE y otros (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, Van Gorcum, 1973, págs. 196-206. Para una bibliografía posterior sobre la relación alma/ciudad, véase la nota de la lección 9.

LECCIÓN 7
«LA MEJOR CIUDAD, SI ES POSIBLE»

La primera ciudad y constitución y las mejores leyes se darán donde en el mayor grado posible ocurra por toda la ciudad aquello que desde hace tiempo se dice: y lo que se dice es que realmente las cosas de los amigos son comunes. Así, pues, si hay algún lugar en que ahora suceda esto o algún día haya de suceder, que sean comunes las mujeres y comunes los hijos y comunes las riquezas todas, y en que haya sido extirpado de la vida por todos los medios y en todas partes todo aquello que se suele calificar de propio [...] unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a una ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia. Una ciudad semejante, sean dioses o hijos de los dioses quienes la habiten en número superior a uno, proporcionará a quienes vivan así el habitar dichosos [...] un régimen tal está por encima de cuanto queda dicho en torno a la manera de nacer, de criarse y de educarse los de ahora.

PLATÓN, *Leyes*, V, 739b-740a

Bello, mas imposible.

ARISTÓTELES, *Política*, II, 3, 1261b31

En esta ciudad la vida parece ser completamente imposible.

ARISTÓTELES, *Política*, II, 5, 1263b9

El libro V de la *República*, que esboza la gran utopía de la ciudad justa, es también el libro de las provocaciones y del escándalo. Ya era consciente de ello Platón, que atribuyó en varias ocasiones a Sócrates el temor de ser objeto de la hilaridad y la burla a causa de sus propuestas subversivas en materia de costumbres tradicionales (véase, por ejemplo, 452a); y hacía pronosticar a Glaucón que el mismo Sócrates sería agredido y maltratado por una muchedumbre indignada de hombres armados (473e-474a). Y el escándalo no dejaría de repetirse en toda la tradición de críticos de la utopía, de Aristóteles a Cicerón, de los cristianos a los modernos, hasta el punto de hacer pensar a muchos que el gran Platón no podía haber creído de veras en aquellas paradojas, que no podía haberlas defendido «en serio».

Y sin embargo, la construcción de la utopía se había argumentado de un modo rigurosamente secuencial, y tenía su fundamento en una cadena de razonamientos condicionales del tipo «si..., entonces». La premisa de la argumentación no era otro que la descripción del objetivo por lograr: como sabemos, una sociedad política justa, saludable, feliz, y por ello de veras unitaria, sin conflictos, sin las enfermedades de la *pleonexia* y la *stasis*. Esta premisa era recogida claramente y llevada con todo rigor hasta el extremo. Conviene leerla por extenso:

> ¿Y no es acaso el principio del acuerdo el siguiente: preguntarnos a nosotros mismos cuál es el más grande bien que podemos mencionar en cuanto a la organización del Estado, que el legislador tiene en vista el establecer sus leyes, y cuál es el más grande mal [...]? ¿Y podemos indicar para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno? ¿O un bien mayor que aquel que lo une o lo convierte en uno? —No podemos. —¿No es entonces la comunidad de placer y dolor lo que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas? [...] El Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo «mío» y lo «no mío» referidas a las mismas cosas y del mismo modo. —Y con mu-

cho. —¿Y no será este el que posea mayor similitud con el hombre individual? (462a-c).

La unidad orgánica era pues vista por Platón como modelo para la cohesión pacificada de la comunidad política (un grado de unificación excesivo, afirmaría Aristóteles en la *Política*, puesto que la comunidad ha de regirse por el intercambio entre individuos y grupos diversos, pero necesario según Platón, porque la pugna entre intereses antagónicos constituía precisamente el terreno de cultivo del conflicto social).

Como vimos en la lección anterior, la primera condición de la unidad de la ciudad era la cohesión de su grupo dirigente, ya que si entre los integrantes del mismo «no hay luchas intestinas, no hay peligro de que alguna vez el resto del Estado entre en querella contra ellos o entre sí» (465b). El peso de la argumentación se desplazaba entonces hacia el análisis de las condiciones necesarias para garantizar esa cohesión. Su principal enemigo residía, a juicio de Platón, aunque también de toda la tradición del pensamiento de la *polis*, en la *privacidad* de los intereses, en primer lugar patrimoniales, pero también afectivos. Esencialmente, el obstáculo crucial de la unidad de la ciudad y de su grupo dirigente era el *oikos*: la «casa», el *clan* familiar en cuyo seno tenían lugar la acumulación y la transmisión de los patrimonios y de los lazos afectivos al margen, y en contra, de los vínculos comunitarios. Para que en la ciudad haya unidad hay que evitar que los miembros de su grupo dirigente puedan

despedazar el Estado, al denominar «lo mío» no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando «míos» a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados. ¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena? (464c-d).

La erradicación del *oikos*, condición para la unidad de la clase gobernante y con ella de toda la ciudad, entrañaba a su vez medidas «subversivas» en relación con las costumbres vigentes, pero necesarias para la construcción de la nueva forma de vida comunitaria: se trata de las primeras dos «oleadas» a que Sócrates debía hacer frente intentando no ser abatido por ellas. La primera consistía en la superación de la diferencia tradicional de roles sociales entre hombres y mujeres; la primera, y más radical, división del cuerpo social. Para Platón, la inferioridad femenina (convicción incuestionable en la cultura griega) obedecía tan solo a la falta de una educación adecuada de las mujeres, sujetas como estaban a las tareas, que había que realizar encerradas en la «casa», de la procreación y del cuidado de la prole. ¿Pero no es cierto acaso que las hembras de los perros de caza o los perros guardianes toman parte en esas tareas junto a sus machos? No existe razón «natural» alguna para que no pueda suceder otro tanto en el género humano. Educadas convenientemente, las mejores mujeres pueden pasar a formar parte del grupo dirigente de la nueva ciudad al lado de los mejores hombres: «No hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre», aunque la mujer sea en todos los casos más débil físicamente que el varón (455d).

Nos hallamos, como puede verse fácilmente, ante la declaración más radical de igualdad de derechos y de deberes entre los sexos que la antigüedad formulara jamás. Pero la emancipación de las mujeres y su integración funcional en el grupo dirigente de la nueva ciudad exigían asimismo, según Platón, la destrucción del *oikos*. Si las capacidades femeninas habían de ser puestas al servicio de la comunidad era preciso sustraer del ámbito privado el matrimonio, la procreación y el cuidado de los hijos. Y era esta la segunda «oleada» afrontada de forma desafiante por Sócrates. Hombres y mujeres, «al tener casa en común y comida en común, sin poseer privadamente nada de

esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual» (458d). Sin embargo, tales uniones no deberán caer en la intimidad familiar. El gobierno establecerá, por sorteo, los tiempos y *partners* de los emparejamientos nupciales, destinados a durar, por así decirlo, *l'espace d'une nuit*. Nada más llegar al mundo, los hijos serán apartados de los padres y las madres —de modo que no puedan reconocerlos restableciendo así la intimidad de los vínculos afectivos y de descendencia— y entregados, para su crianza, a nodrizas públicas que los criarán en albergues comunitarios, hasta el momento en que sean confiados a las instituciones educativas de la ciudad.

Así cambiaría radicalmente la forma de la vida colectiva, y con ella también el lenguaje parental. Los jóvenes llamarían «padre» y «madre» a todos los adultos de la franja de edad de sus padres posibles, y estos por su parte llamarían «hijos» a todos los jóvenes nacidos durante su época de procreación. Dentro de la misma franja de edad, todos los ciudadanos se llamarían unos a otros «hermanos» y «hermanas»; el lema de *libertad, igualdad y fraternidad* jamás habría hallado en la historia una motivación tan radical. Se tornaba así imposible, según Platón, cometer la equivocación radical, y que acaba con la unidad de la ciudad, que sucede en la vida y en el lenguaje «porque no se pronuncian al unísono en el Estado palabras tales como lo "mío" y lo "no mío"» (462c): ya no existirían «mis» riquezas y las «ajenas», «mi» mujer y la «ajena», «mis» hijos y los «ajenos».

A esta segunda oleada, Platón añadía un corolario que en la modernidad estaba destinado a suscitar un eco siniestro. Dado que las uniones nupciales tienen lugar por sorteo, los gobernantes —actuando conforme a las costumbres de los criadores de perros y caballos de raza— tendrán que aprovechar la oportunidad para que la raza de los hombres y mujeres destinados al poder sea y se mantenga «pura» (460c). Es decir, tendrán que manipular en secreto los sorteos a fin de que «los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las

más malas» (459d), y así «que siempre nazcan de padres buenos hijos mejores, y de padres útiles hijos más útiles aún» (461a-b). Aunque a la conciencia moderna le pueda parecer repugnante la eugenesia platónica, hay que recordar no obstante que la misma no presenta ningún aspecto «racial» en sentido biológico, consistiendo en seleccionar a los individuos mejores y más aptos para el gobierno de la comunidad por sus dotes intelectuales y morales. En cualquier caso, este es uno de los muchos ejemplos de *artificialismo* platónico: la condición humana es mediocre por naturaleza, pero la inteligencia político-filosófica puede moldearla. Al igual que es posible mejorar el alma individual por medio de la educación y la sociedad con un poder justo, tiene que ser también posible remodelar las capacidades del género humano, o al menos de una parte, controlando los mecanismos de selección reproductiva, con arreglo al ejemplo que precisamente se proponía de la crianza de los animales de raza, tan importante a ojos de la aristocracia en la Antigüedad. Es interesante advertir que el *Político* proponía una variante distinta de la eugenesia platónica. Obrando en esta ocasión conforme al modelo del tejedor en lugar del criador, el buen gobernante debía asegurar, por medio de las uniones matrimoniales, una «trama» justa de los caracteres humanos, un trenzado que dispusiera de manera armoniosa los espíritus moderados y templados con los arrojados y agresivos, para ejercer así el poder propio sobre una ciudad feliz y unida en armonía por los vínculos de la amistad recíproca (310b-311c).

Así, la secuencia condicional de la argumentación se completaba. *Si* la ciudad debe estar unida, *entonces* debe estarlo en primer lugar su grupo dirigente. Pero *si* este debe estar unido, *entonces* hay que extirpar todos los elementos de división y de conflicto en su seno: por lo que deberán ser comunes las mujeres, los hijos, las riquezas, en definitiva tanto la esfera afectiva como la patrimonial, incardinadas una y otra en el verdadero enemigo de la ciudad justa y pacificada, el *oikos* familiar. A juicio de Aristóteles, y de muchos críticos que seguirían sus pasos, todo ello haría «completamente imposible la vida», ya que la naturaleza humana se asienta precisamente sobre

aquello que Platón quería eliminar: sobre el cuidado y el afecto básico por lo que es «propio» (*Política*, II, 4, 1262b23 y sigs.), sobre el «placer inenarrable» que consistía, para Aristóteles, en poder reconocer algo como «mío», tanto en la esfera de los afectos cuanto en la de las posesiones (II, 5, 1263a40). Desde el punto de vista platónico, sin embargo, renunciar al intento de remodelar en sentido comunitario esos aspectos de la naturaleza humana significaba entregarla al destino inevitable del conflicto entre intereses antagónicos, a la *pleonexia* y a la *stasis*, reconociendo así que la lección del «maestro violento» y de sus intérpretes al estilo de Calicles y de Trasímaco no podía ser negada de ningún modo.

Pero en la *República* quedaba todavía por afrontar una tercera y crucial «oleada», el problema en cierto aspecto más relevante. Por muy polémicas que pudieran parecer las propuestas sobre la comunidad de bienes, de mujeres y de hijos, nada infundía mayor temor a Platón que el «ridículo» que suscita quien habla de «castillos en el aire», «ilusiones», esperanzas vanas. Una utopía seria no puede eludir el compromiso de manifestar las condiciones que la harían factible; y para dicho compromiso Sócrates era interpelado en varias ocasiones durante el diálogo, en concreto por Glaucón, el agudo y exigente hermano de Platón. Esta era la respuesta de Sócrates: «Si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas» (V, 473a). Hay que descubrir por tanto «con qué cambios —los mínimos posibles— llegaría un Estado a este modo de organización política»: será «preferiblemente con un solo cambio, si no con dos, pero dentro de lo posible» (473b). Ese cambio en la cúspide del poder, capaz de poner en movimiento todo el proceso de transformación social y moral de la ciudad, era —como sabemos— la reunificación de política y filosofía, es decir, la toma del poder por parte de los «auténticos» filósofos, o bien la conversión a la filosofía de quien ya lo poseyera (473d).

Los interlocutores de Sócrates juzgaban la propuesta del gobierno filosófico escandalosamente, y también peligrosamente, paradóji-

ca. ¿Por qué esa temida indignación de la opinión pública ateniense? Conocía esta, bajo el nombre de «filósofos», a personajes considerados moralmente dañinos, potenciales «malhechores» como los sofistas y —el juicio lo demostraba— como el propio Sócrates; o también a individuos excéntricos y raros, como los herederos de la tradición de la sabiduría, ya fuesen pitagóricos o empedócleos; en cualquier caso, el «filósofo» representaba un tipo de hombre marginal e inútil, cuando no perjudicial, para la ciudad. Buena parte del libro VI de la *República* se dedicaba a dar respuesta a esa opinión generalizada, que Platón no consideraba en absoluto infundada. Platón pensaba que si la práctica «presente» de la filosofía solía ser degenerada o carente de utilidad social —dado que la misma tenía lugar en un contexto público hostil o indiferente—, aún cabía sin embargo la posibilidad de formar un tipo de hombre que contase con los dos bagajes de aptitudes necesarias para legitimarlo en el gobierno. Por un lado, las «virtudes» morales tradicionales propias del buen ciudadano: valentía, autocontrol, experiencia en los asuntos públicos, dedicación al bien común; por el otro, las nuevas aptitudes intelectuales exigidas por un poder no al modo de Trasímaco: conocimiento de las normas objetivas y de los parámetros «ideales» de justicia, capacidad de orientarse según el criterio de valor supremo, la idea de lo bueno, y de hacerla servir como paradigma en la práctica en aras de la felicidad individual y colectiva.

Sin embargo, Platón se arriesgaba de este modo a quedar atrapado en una especie de círculo vicioso. La formación del nuevo tipo de hombre legitimado para gobernar la ciudad no podía más que ser el resultado de una empresa colectiva gestionada por la comunidad ciudadana. Pero dicha comunidad era históricamente hostil a la filosofía o al menos no mostraba interés por ella, y solo el poder filosófico podría modificarla, salvando a la ciudad y a la filosofía a la vez (497d). El círculo vicioso podía ser interrumpido solo de una forma: conjeturando la toma del poder por un grupo pequeño de filósofos criados «por sí solos» (VII, 520b), en contra o a pesar de la ciudad: se trata, como decía el *Político* (259b), de «hombres reales», aun si su-

cede que viven en una condición de «ciudadanos particulares». Con lo que no se puede por menos de pensar que esa formación de los filósofos por sí mismos ha de constituir el núcleo central del programa que Platón asignaba a una institución «privada» como la Academia: al asumir el poder, sus miembros llevarían a cabo aquel «cambio mínimo» que podía poner en marcha el círculo virtuoso de una ciudad transformada que a su vez promoviese la formación colectiva de sus nuevos gobernantes. Pero ¿cómo pensar en esta toma de poder por filósofos académicos? Platón no excluía que en circunstancias excepcionales una comunidad ciudadana pudiese convencerse para aceptar el gobierno de aquellos (501c-502a), como la antigua Atenas había hecho con Solón. Con mayor probabilidad, y ni que decir tiene más rápidamente, podía aparecer la segunda vía indicada en el libro V: que un poderoso o un hijo de poderosos pudiese convertirse a la filosofía, y quedar por tanto en disposición de aceptar el consejo y la guía de los buenos «filósofos» que se han criado por sí solos. Esta fue la vía que probablemente ensayaron Platón y los académicos en su relación con los tiranos de Siracusa, aunque sin éxitos duraderos. Sin embargo, como se verá en la lección 14, no todos los académicos fracasaron en su intento de persuadir a las ciudades, o a sus tiranos, en lo tocante a aceptar, aunque fuese parcialmente, una guía filosófica.

No obstante, todo ello tiene que ver con el destino histórico de los proyectos «jacobinos» de Platón y de la Academia. En la teoría, la gran utopía esbozada en la *República* presenta problemas importantes que es preciso que abordemos. El primero concierne a los límites de la forma de vida comunitaria que constituye el eje principal. En el libro IV, esa forma de vida se reducía inevitablemente al grupo político-militar en el poder, mientras que la clase mucho más extensa de los productores —carente de las aptitudes morales e intelectuales para practicar tal forma de vida— permanecía vinculada al carácter privado de la familia y la propiedad: lo cual determinaba una disparidad radical en las formas de vida presentes dentro del mismo cuerpo social, y Aristóteles, como hemos visto, no perdería la

ocasión de señalar los riesgos de conflicto. La misma situación aparecía confirmada en lo sustancial en el libro V, aunque con alguna alusión marginal al hecho de que la vida comunitaria podría incumbir a «todos los ciudadanos» (462b). Sin embargo, la perspectiva cambia si se consideran dos pasajes importantes en el libro IX de la *República* y en el V de las *Leyes*. En el primero (590d-591a), Platón defendía la necesaria condición de súbdito de quien carece en su propia alma de un principio racional que es poderoso en aquellos en los que tal principio es dominante: esa condición de súbdito hace que ambos tipos de hombre sean iguales en estar sometidos a la razón, interior para los segundos, fruto en cambio de una especie de «prótesis» externa para los primeros. De igual modo, proseguía Platón, que hacemos con los niños: tienen que obedecer a los padres y los maestros hasta que no hayan forjado en su propia alma una «constitución» justa en la que el poder es asignado al principio racional; pero en ese momento pueden abandonar la tutela de los adultos. Ello podría hacer pensar que el gobierno educativo del grupo dirigente fuese transitorio y destinado a favorecer la maduración moral e intelectual de los súbditos; una vez concluido el proceso, estos podrían estar en condiciones de gobernarse a sí mismos y adquirir en consecuencia el derecho de participar en el gobierno de la comunidad y de compartir la forma de vida colectiva propia de su grupo dirigente.

En cuanto a las *Leyes* (740a), el resumen que se daba de esa forma de vida, como se había descrito en la *República*, mencionaba, junto a la comunidad de mujeres e hijos, cultivar los lotes de tierra como «comunes a la ciudad entera». Ello parece indicar que el viejo Platón, interpretando desde la distancia la utopía de la *República*, entendía no la exclusión de la propiedad para los gobernantes sino la colectivización de la propiedad de la tierra; y sobre todo la asignación de la función productiva también al grupo dirigente, y ya no solamente a los «campesinos» pertenecientes al tercer grupo, con el efecto, por consiguiente, de una fuerte unificación de todo el cuerpo social.

Puede suceder, por tanto, que en el mismo pensamiento platónico hubiese alguna oscilación en torno al carácter permanente o tran-

sitorio de la limitación de la forma de vida comunitaria únicamente al grupo dirigente de la nueva ciudad, y que tal forma de vida se concibiese en ocasiones como potencialmente generalizable a todo el cuerpo social; en resumidas cuentas, que el «semicomunismo» platónico pudiese transformarse en un «comunismo» completo. No obstante, resulta difícil pensar que tal sea la conclusión imperante en Platón, incluso más allá de las evidencias textuales: su pesimismo antropológico estaba tan arraigado que difícilmente cabía conjeturar que —pese a todo esfuerzo educativo— las capacidades morales e intelectuales necesarias para la fraternidad comunitaria acabasen extendiéndose finalmente a todos los hombres. Por otra parte, su misma concepción de la justicia, como se ha visto, era a todas luces jerárquica, basándose en una distribución desigual, aunque compartida, de los roles de liderazgo; probablemente, el mayor grado de unificación del cuerpo social que se podía esperar consistía justamente en un consentimiento extendido de esa desigualdad de roles, aceptada por estar al servicio de los intereses comunes y de la felicidad colectiva. El acceso a la forma de vida del grupo de poder permanecía así abierto a los miembros del tercer grupo, pero solo en casos individuales cuidadosamente seleccionados mediante los procesos educativos de la ciudad.

Importa más el segundo interrogante, relativo al grado de deseabilidad y de factibilidad que Platón daba a la gran utopía esbozada en la *República*. Ninguno de sus numerosos críticos ha puesto jamás en duda, por discutible que fuera, que aquella fuese *deseable* a juicio de su autor como la forma política mejor. Solo en el siglo xx, los autores de inspiración liberal y anticomunitarista, que la consideraban inaceptable y que, sin embargo, no querían rechazar la autoridad de Platón, incuestionable numen fundador de la «tradición occidental», han elaborado la llamada interpretación «irónica», tendente a absolver a Platón de sí mismo toda vez que no habría profesado *seriamente* las doctrinas expuestas en la *República*. Y sin embargo, tal interpretación choca con cualquier regla historiográfica válida de lectura de los textos: en varias ocasiones (véase, por ejemplo, *Repúbli-*

ca, V, 457a, VI, 502c; *Leyes*, V, 739b y sigs.), Platón hizo hincapié en que las soluciones propuestas eran las mejores posibles con vistas a la unificación y a la felicidad de la comunidad política. Así que se situaba ciertamente en una posición distinta de aquella aceptada por el pensamiento moderno de orientación liberal y anticomunitarista; pese a todo ello, podemos considerarlo en cualquier caso uno de los fundadores de la «tradición occidental», a no ser que se entienda que esta última haya de desembocar forzosamente en una especie de «pensamiento único» dictado por la mencionada orientación.

Más seria, y más compleja, es en cambio la cuestión del nivel de posibilidad y de *factibilidad* que Platón daba a su proyecto utópico. Ante todo, ha de decirse que él entendía que este problema era primordial: nada más ridículo, a su juicio, que las «ilusiones» irrealizables, las fantasías impracticables (véase, por ejemplo, *República*, VI, 499c, 502c). Sin embargo, ello no significaba de ningún modo que la factibilidad de la utopía se presentase en los términos de un programa político a corto o medio plazo. Su posibilidad se argumentaba en primer lugar en términos de *no imposibilidad*: era ciertamente «difícil, pero no imposible» (499d, 502c), y no lo era por dos razones principales: porque el proyecto utópico era *conforme a la naturaleza*, aunque fuese contrario a las costumbres vigentes —esto es válido por ejemplo para la paridad de funciones entre hombres y mujeres, y para el gobierno de los individuos mejor dotados racionalmente—, y porque estaba construido siguiendo una secuencia lógica rigurosa que enunciaba las condiciones necesarias para lograr fines que resultaban efectivamente deseables. No había, pues, ninguna razón de principio que hiciese considerar «imposible» su realización. Sin embargo, el paso de la posibilidad a la realización estaba sujeto a dos tipos de vínculos distintos, histórico-políticos los primeros, teóricos los segundos.

En el primer sentido, Platón realizaba el tránsito desde la no-imposibilidad de la utopía hasta conferir a la factibilidad de la misma un grado de probabilidad distinto de cero a través de un cambio radical: consistía este en la dilatación infinita de la escala espacio-temporal en que podría ocurrir el acaecimiento de dicha realización.

> Dijimos [...] que ningún Estado, ninguna constitución política, ni siquiera un hombre, pueden alguna vez llegar a ser perfectos, antes de que estos pocos filósofos, que ahora son considerados no malvados pero sí inútiles, por un golpe de fortuna sean obligados, quiéranlo o no, a encargarse del Estado, y el Estado obligado a obedecerles; o bien antes de que un verdadero amor por la verdadera filosofía se encienda [...] si se ha dado el caso de que alguna necesidad haya obligado a los más valiosos filósofos, *en la infinitud del tiempo pasado*, a ocuparse del Estado, o el caso de que los obligue actualmente en alguna región bárbara lejos de nuestra vista, o de que se los obligue *más adelante*, estoy dispuesto a sostener con mi argumento que la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control del Estado. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos. (499b-d)
>
> [...] ¿Y se podrá discutir alegando que no puede darse el caso de que nazcan hijos de reyes o de gobernantes que sean filósofos por naturaleza? [...] ¿Y alguien podrá decir que, aunque nazcan así, es forzoso que se corrompan? Que es difícil salvarse, lo hemos acordado. *Pero que en la totalidad de los tiempos* no haya uno solo que se salve, ¿lo discutiría alguien? (502a-b)

Por tanto, el «cambio mínimo» en la cúspide del sistema del poder que garantice las condiciones para la realización del proyecto utópico ha de ser considerado posible en algún punto indeterminado del espacio y del tiempo humanos: una súbita introducción en el curso de la historia de un plano vertical, de la polaridad «alta» de los valores, ocasionando la ruptura y la inflexión. Es evidente que la dilatación espacio-temporal del advenimiento de la utopía no podía satisfacer las exigencias de un programa político inmediato. Y también que, sin embargo, ello estimulaba, en el plano psicológico todavía más que en el político, la espera —que, a diferencia de la teoría, no podía ser otra cosa que impaciente— de la ocasión propicia, de la manifestación de la «necesidad fortuita» que posibilite su realización. Las señales de tal ocasión afortunada podían leerse entonces, por ejemplo, en los

episodios siracusanos, con la aparición de un joven tirano inclinado a la filosofía como Dionisio II, o en las peticiones que varias ciudades dirigieron a Platón y a los académicos para que reescribieran sus leyes. Con todo, los errores de valoración en lo relativo a esas señales que Platón y los académicos cometieron guardan relación con la dimensión biográfica (psicológica y política), no con la implantación de la teoría ni con la argumentación del nexo entre no-imposibilidad y probabilidad de realización del proyecto utópico.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, dicha realización solo era concebible dentro de límites no superables. La utopía expone, «en el discurso», un *modelo ideal* perfecto de la ciudad justa, la forma de la «ciudad bella» (*kallipolis*), que constituye un punto de referencia capaz de orientar la práctica ética y política. Pero toda traducción del modelo «a los hechos», cualquier realización del mismo en la dimensión histórica, no puede sino comportar una *de-formación* causada por la temporalidad, por la «materialidad» en que aquel se inscribe. La *kallipolis* histórica será, en consecuencia, una aproximación inevitablemente imperfecta a la ideal, pudiendo a lo sumo tender a aproximarse a esta «en la mayor medida posible» (V, 473a-b; VI, 501b-c). Ello implicaba un razonable grado de flexibilidad en los eventuales intentos de reproducción del modelo ideal en el ámbito histórico-político, y por otro lado impedía dar por acabado y definitivo cualquier eventual resultado (al que de todos modos habría que juzgar no ya imperfecto sino también inestable debido a la mutabilidad intrínseca de las condiciones históricas y antropológicas).

No obstante, la eficacia ético-política del modelo utópico no se ceñía a la indeterminación espacio-temporal del evento que hiciera posible su realización. Su descripción en un acto discursivo dotado de verdad teórica y de autoridad persuasiva como era el diálogo sobre la *República*, constituía ya de por sí un gesto *inmediatamente eficaz* en relación con cualquiera que lo hubiese comprendido y compartido, ahora y por siempre en la posteridad. Decía Sócrates en el libro IX de la *República* que el hombre justo, el «filósofo», consentirá participar con intensidad en la actividad política solo en «su» ver-

dadera ciudad, no en aquella donde haya nacido. Glaucón observaba: «Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla solo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra». La respuesta de Sócrates revestía una importancia crucial: «Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará solo en esa política, y en ninguna otra» (592a-b). La representación «en el cielo» del modelo paradigmático de la teoría constituía, por tanto, una vez acaecida, el punto de referencia fundamental de la práctica, tanto en el sentido ético de refundación de la subjetividad, como en el político de planificación de su realización. En ello radicaba, según Platón, su eficacia inmediata: se vuelve uno justo si se reforma el propio perfil de vida con arreglo al deseo de la ciudad justa, y esta a su vez comienza a existir allí donde haya hombres justos que la sienten como una finalidad propia. De esta conversión inicial al «paradigma en el cielo» puede dar comienzo aquel «viaje de mil años», evocado en las últimas líneas de la *República*, que conduce a los hombres «de aquí» a «allá», del mundo de la *pleonexia* al de la justicia; un viaje —muchas veces iniciado en el curso de los siglos— que en cualquier caso ya es en sí mismo una forma de existencia histórica de la «ciudad bella» y del tipo de hombre destinado a vivir en ella, con independencia del éxito de la empresa en los hechos.

En las *Leyes*, el viejo Platón seguía contemplando el modelo de la *kallipolis* como el mejor, y acaso realizable en un futuro sin precisar (V, 739c), pero transitoriamente imposible por estar demasiado «por encima» para la *presente* condición humana (740a). Perduraba aquí una última huella de su convicción en el carácter moldeable del género humano, individual y colectivamente, con vistas a un paradigma ideal de perfectibilidad de su «naturaleza», aunque por entonces acompañada por la conciencia resignada de una gradualidad forzosa debido a una resistencia a la transformación mucho mayor que la imaginada en la *República*.

Por el contrario, Aristóteles juzgaría aquello que está presente y es «normal» en la condición humana como algo *natural*, y por esa razón también *normativo*: una transformación radical del presente histórico resultaba *imposible*, por cuanto entraba en conflicto con la naturaleza humana que en él había ido sedimentándose, y por ello ni tan solo *deseable*, por cuanto un proyecto contra natura llega al extremo de violar cualquier criterio ético-político aceptable (*Política*, II, 2-5). Tras los pasos de Aristóteles andarían durante siglos los críticos de la gran utopía platónica, hasta considerarla, como hemos visto, indigna de su autor.

Por el contrario, los platónicos se mostraron en todo momento dispuestos a emprender un largo viaje, en el tiempo y el espacio, hacia la meta indicada en la *República*. Cuenta el historiador bizantino Agatías que en el siglo VI d. C., tras el cierre de la Academia en Atenas debido a la intolerancia cristiana de Justiniano, los filósofos neoplatónicos que allí impartían sus enseñanzas acabaron por convencerse de que «el dominio de los romanos no se inspiraba en la mejor doctrina». Emprendieron entonces un viaje —Damascio, Simplicio, Prisciano y otros— hacia la lejana Ctesifonte, capital del rey persa Cosroes, porque pensaban que allí —uno de aquellos «lugares remotos y bárbaros» de que se hablaba en la *República*— «como quiere el discurso de Platón, la filosofía y el reino se habían unido» (II, 20, 3). No hallaron lo que buscaban en Ctesifonte, como miles de años antes no lo había encontrado Platón en Siracusa. Seguían, no obstante, un camino que muchos reemprenderían de nuevo, en lugares distintos pero con la misma esperanza.

NOTA

Sobre los problemas de la utopía platónica, véanse los ensayos recopilados en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vol. IV, Nápoles, Bibliopolis, 2000. Véanse también los dos ensayos de L. BERTELLI, «L'utopia greca», en L. FIRPO (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. I, Turín,

Utet, 1982, págs. 463-581, y «L'utopia», en G. CAMBIANO, L. CANFORA y D. LANZA (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I., tomo I, Roma, Salerno Ed., 1992, págs. 493-524. Véase también D. DAWSON, *Cities of the Gods, Communist Utopias in Greek Thought*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1992; M. BURNYEAT, «Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato's Ideally Just City», en J. HOPKINS y A. SAVILE (eds.), *Psychoanalisis, Mind and Art*, Oxford, Oxford University Press, 1992, págs. 175-187; C. QUARTA, *L'utopia platonica*, Bari, Dedalo, 1993; M. I. FINLEY, «Utopie antiche e moderne», en ID., *Uso e abuso della storia*, trad. it., Turín, Einaudi, 1981, págs. 267-289. [Hay trad. cast: *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1984.]

LECCIÓN 8
LA MUERTE DEL MAESTRO Y LAS PARADOJAS DE LA INMORTALIDAD

—Eres evidentemente un ser humano y tienes alma.
—Según Platón no sé, pero sospecho que la tengo.

CRATINO, en DIÓGENES LAERCIO, III, 28

—A la vez que mi cuerpo mortal quedó reseco, mi parte inmortal se precipitó al éter.
—¿No es eso cháchara de Platón?

ALEXIS, en DIÓGENES LAERCIO, III, 28

El pensamiento de la centralidad del alma (*psyche*) provenía en Platón de dos fuentes diferentes. Por un lado, la antigua y acreditada tradición pitagórica. En este caso el alma representaba, en el complejo psicosomático del individuo viviente, la polaridad «pura», divina, inmortal, contrapuesta al cuerpo, el elemento de la mortalidad y la corrupción, origen de los deseos y los placeres de la carne. Sin embargo, para los pitagóricos el alma era un demon transindividual condenado por una culpa originaria a un ciclo de reencarnaciones del cual podía liberarse finalmente gracias a un ejercicio ascético progresivo de liberación de los vínculos de la corporeidad, a cuyo término podría retornar a su condición divina originaria. Detrás de todo ello tal vez hubiera experiencias de *trance* chamánico, de suspensión de la vida corpórea y de separación del alma, que se ponía así en disposición —ya en el transcurso de la vida terrenal— de hacer «viajes» alucinatorios en el más allá, obteniendo así formas sobrehumanas de conocimiento.

Por otro lado, estaba la lección socrática, que hacía del alma el principio de la interioridad individual, el «verdadero yo» que se contraponía al yo público y expuesto a la presión del éxito y el prestigio social. Lo que, a juicio de Sócrates, había que cuidar eran los bienes del alma, entendida en este sentido —la sabiduría, la conciencia serena y equilibrada de la propia justicia—, mucho más que los bienes externos (la riqueza, el poder, la fama), si se aspiraba a conseguir para el yo una felicidad estable y auténtica a salvo de las vicisitudes de la fortuna. A Sócrates, por tanto, le interesaba —como hemos visto en la *Apología*— una concepción del alma individualizada y moralizada mucho más que el tema de la inmortalidad de la misma.

Pero la reflexión de Platón llevaba el pensamiento del alma mucho más allá de las influencias de la tradición pitagórica y del magisterio socrático. El alma se erigía ahora en el elemento móvil de *mediación* entre las polaridades en que se articulaba su pensamiento: la eternidad y el tiempo, las ideas y el mundo empírico, en definitiva, lo «alto» y lo «bajo»; el alma aseguraba la posibilidad de tránsito y de comunicación entre ambos niveles, y así el lugar en que se constituía la especificidad de la *condición humana*, tanto desde el punto de vista ético-práctico como del cognoscitivo, en tanto que disponibilidad abierta a la ascensión y la caída. Platón, por tanto, situaba el alma en el centro de una densa trama de relaciones —con el cuerpo, con la ciudad, con el conocimiento— en cuyo seno cobraban forma tanto su estructura como sobre todo sus funciones. Pero ese rol mediador del alma, y esa pluralidad de relaciones que le era propia, parecían imponer como fundamental el requisito de su *inmortalidad*, evocada una y otra vez en los textos platónicos, pese a las reiteradas dificultades para argumentarla de un modo teóricamente satisfactorio.

Según Platón, el alma *debía* ser concebida como inmortal sobre todo por dos clases de razones: morales por un lado, y epistemológicas por otro. Desde el primer punto de vista, la inmortalidad del alma individual, con la consiguiente espera de las recompensas o los castigos que le correspondieran en el más allá con arreglo a lo que

dispusiera el juicio divino en relación con el tipo de vida llevada durante la existencia terrenal, le parecía a Platón un incentivo irrenunciable para la virtud. Únicamente la promesa de una felicidad ultraterrena para el hombre justo y la amenaza de penas eternas para el injusto parecían poder compensar la evidencia frecuente en esta vida de una suerte desventurada para el primero, y de la prosperidad y el éxito para el segundo: el destino del alma en el más allá constituía, pues, una garantía para la conducta justa, una especie de «prótesis» persuasiva del discurso moral. En este sentido, también para su propio consuelo, Sócrates recurría a los mitos de ultratumba al final del *Gorgias* ante el ataque despiadado de Calicles. En el Hades, «padecen para siempre los mayores y más dolorosos suplicios» justamente las almas de «tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues estos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos» (525c-d): tal es pues el destino que aguarda a los «fuertes», a los superhombres de la *pleonexia* de cuyo éxito se había jactado Calicles. Por el contrario, los jueces del Hades envían a las «Islas de los Bienaventurados» las almas de los justos que han «vivido piadosamente y sin salirse de la verdad», como el filósofo que se ha dedicado fielmente a su ocupación (526c). Esta era, pues, la esperanza destinada a consolar a Sócrates ante las amenazas de Calicles, que auguraba el trágico destino en esta vida. «Quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de viejas y lo desprecias; ciertamente no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero» (527a): pero una solución mejor —tras el áspero enfrentamiento moral en el *Gorgias*— no le parecía posible a Sócrates, forzado a retroceder a la creencia en los mitos de la tradición órfico-pitagórica.

No es otra la conclusión del *Fedón*: «Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su

viaje hacia allí» (107d). Al igual que en el *Gorgias*, también en el *Fedón* admitía Sócrates la escasa verosimilitud de semejante apelación «moral» a la mitología del más allá, y sin embargo hacía hincapié en la necesidad de la misma: «Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo tocante a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así» (114d).

Y sin embargo, Platón encomendó justamente a su hermano, Adimanto, en el libro II de la *República*, la tarea de formular la crítica más implacable contra la apelación a los mitos de ultratumba como protección y garantía de las obligaciones morales. Dicen los moralistas (entre los cuales hay que incluir al Sócrates del *Gorgias* y el *Fedón*), ante el espectáculo del triunfo de la injusticia y de la triste suerte que espera en esta vida al hombre justo: «"Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos". "Sin embargo, mi amigo", responderá quien razona, "es mucho lo que pueden las 'iniciaciones' y los dioses absolutorios, según afirman los Estados más importantes y los hijos de dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así"» (366a-b). El razonamiento de Adimanto era ciertamente convincente. Todo cuanto sabemos de la existencia de las divinidades y su interés por los asuntos humanos lo hemos aprendido de los poetas (los griegos en realidad no conocían más «teología» que la de poetas como Homero, Hesíodo o Ferécides). Ahora bien, si les creemos a este respecto, ¿hemos de creerles igualmente cuando sostienen que a los dioses «se les puede hacer mudar de opinión convenciéndolos "por medio de sacrificios y tiernas plegarias" y ofrendas»? (365e): ¿Y que la mayoría de los injustos, gracias a las riquezas acumuladas con el engaño y la *pleonexia*, podrá ofrecer a los dioses sacrificios y regalos espléndidos, obteniendo así el favor incluso en el más allá? Por otra parte, a las puertas de los ricos se reúne una multitud

de practicantes de hechizos y purificaciones que les aseguran la salvación eterna. Y hay «un fárrago de libros de Museo y de Orfeo [...], y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no solo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman "iniciaciones", que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles» (364e y sig.). Hay que destacar que el sarcasmo de Adimanto tenía por objeto en este caso concretamente la mitología órfica en que Sócrates se había inspirado en gran medida en lo que atañe a sus esperanzas escatológicas. En esencia, Adimanto reclamaba una protección teórica, un incentivo moral «más creíble y más verdadero» para la conducta justa, más aceptable para «quien posea inteligencia» de lo que eran esas esperanzas. En todo el desarrollo de la *República*, Platón aceptaba este reto, mostrando en el libro IV el nexo entre la justicia, la salud y la felicidad de la ciudad, y en el libro IX de qué modo era la virtud condición suficiente de felicidad individual también *en esta vida*, en tanto garante de una existencia serena, armoniosa, recompensada con los placeres «puros» del conocimiento y la justicia. Y pese a ello, al finalizar el diálogo, no podía privarse del suplemento habitual de refuerzo escatológico para la vida justa, ya fuera porque dicho refuerzo obedeciera a una convicción arraigada, o bien porque le pareciese un sucedáneo convincente necesario para aquellos que no estaban en disposición de comprender las tesis «racionales» explicadas hasta ese momento.

Por su parte, el libro X de la *República* contenía la narración de un aparecido de ultratumba, un tal Er de Panfilia, que contaba haber visto las recompensas y los castigos que recibían en el Hades las almas de aquellos que habían vivido con arreglo a la justicia y a la injusticia, respectivamente (en definitiva, una versión «pagana» del paraíso y el infierno). Tras pasar mil años en el más allá, las almas eran llamadas para elegir el tipo de vida que llevarían en este mundo una vez reencarnadas. Cabe señalar de inmediato que el tema de la

reencarnación, de claros orígenes pitagóricos y recurrente en versiones distintas en el *Menón*, el *Fedón* y el *Fedro*, era necesario para Platón no debido a las exigencias «morales» que motivaban la doctrina de la inmortalidad (por ejemplo, el cristianismo, que las compartía, prescindió de ella), sino, como veremos, a causa de las epistemológicas. Aquella elección de vida era en cualquier caso libre, y por ello moralmente responsable, y así imputable nuevamente en el juicio final. El heraldo de la virgen Láquesis, que presidía los nuevos destinos, anunciaba: «No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. [...] En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa» (617e). Pero esa elección de la forma de vida, para ser de veras libre y en consecuencia responsable en este mundo, exigía un último paso: que antes de renacer en el mundo las almas bebiesen el agua del río Ameles, portadora de olvido. Si hubiesen recordado las recompensas y los castigos que correspondían en el Hades a los justos y los injustos, se habrían comportado en función de la expectativa y, así, no habrían sido realmente dignas a causa de su virtud, al haber adecuado su comportamiento a un mero cálculo «económico» de costes y beneficios. Sin embargo, como veremos, el *olvido* necesario para la función moral de la inmortalidad entraba en conflicto con la exigencia del *recuerdo* unida a su rol cognoscitivo.

Este segundo conjunto de razones que motivaban que Platón se inclinase por la hipótesis de la inmortalidad del alma dependía de la estructura de su teoría del conocimiento. Como se verá en la lección 10, los objetos principales del conocimiento eran según él entes incorpóreos, las *ideas*. Ahora bien, mientras el alma se halla *en* el cuerpo solo puede conocer el mundo a través de los sentidos, que le transmiten inevitablemente percepciones, y por ende conocimientos, de la misma clase: cualidades visuales, auditivas, táctiles de los cuerpos. Es más: nuestra posibilidad de juzgar y valorar la experiencia sensible (es decir, transformarla de *impresión* en *conocimiento*) requiere el uso de categorías, como bello/feo, grande/pequeño, igual/diferente,

que no forman parte de ninguna experiencia sensible, sino que existen *a priori* en relación con dichas experiencias y las hacen inteligibles. Se trata, en términos modernos, de lo que Kant consideraría como categorías *trascendentales* del intelecto, y que Platón en cambio remitía —por dificultad escolástica o por exigencias metafóricas de comprensibilidad de la teoría— a un estadio cognitivo *cronológicamente* precedente con respecto a toda experiencia de la sensibilidad corpórea: es decir, a una fase de preexistencia del alma con respecto a *esta* vida, en la cual —separada en su «pureza» de los sentidos corporales— habría podido conocer *directamente* las *ideas* igualmente puras. El recuerdo del conocimiento originario (*anamnesis*), aun siendo confuso y habiendo quedado oscurecido por la reencarnación del alma, le permitiría de todos modos reactivar su antiguo aprendizaje a través de los procesos valorativos y cognoscitivos propios de la vida corpórea (*Fedón*, 65d, 76a-e, 72e-73b, donde por otra parte Cebes manifestaba irónicamente haber «olvidado» la doctrina que debería conocer). La inmortalidad del alma parecía ser, por tanto, la condición del conocimiento de las ideas, el cual tenía que resultar cronológicamente anterior a la existencia terrenal y a la experiencia sensible (aun cuando, a decir verdad, la *República* señalase en la racionalidad matemática un modelo de progresiva abstracción e idealización a partir de las aporías de la experiencia sensible que no requería ninguna regresión anamnésica: véase VII, 524a-525a). De forma recíproca, el hecho de que nosotros *recordemos* las ideas parecía constituir un argumento a favor de la inmortalidad del alma, el órgano del conocimiento inmediato de las mismas. Pero es cierto, como objetaban Simmias y Cebes en el *Fedón* (77b), que la «anamnesis» únicamente probaría la preexistencia del alma con respecto al cuerpo, no su supervivencia tras la muerte de este (dejando así sin efecto la función moral). Y también es cierto, a la inversa, que *el olvido* de la vida ultraterrena necesario por las razones de índole moral argumentadas en la *República* parecería excluir igualmente el recuerdo anamnésico que en cambio exigían las necesidades gnoseológicas del *Fedón*.

En cualquier caso, es a este último diálogo, fundamental para toda la temática platónica del alma y de su inmortalidad, al que ahora hemos de dirigir toda nuestra atención. En él se narraba la última conversación de Sócrates en las horas anteriores a su muerte encarcelado: de tal circunstancia el diálogo extraía su impronta de *consolatio mortis*, es decir, la intención de mostrar que la muerte del maestro no era otra cosa que la liberación de su alma de la prisión corporal, y por tanto la condición del renacimiento a una vida más verdadera. La filosofía quedaba así configurada como un ejercicio de preparación para la muerte, de purificación con vistas a la otra vida: «cuantos rectamente se dedican a la filosofía [...] no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos» (64a): una tesis socrática que despertaba la hilaridad de Simmias, ya que le parecía confirmar la opinión extendida de que los «filósofos» no sean otra cosa que «moribundos» y que por lo demás bien merecen una suerte similar. Pero *esa* muerte, insistía Sócrates, no es más que la separación del alma del cuerpo, el cual le permite quedarse «sola en sí misma» (64c). Esta supone, por tanto, el cumplimiento de la tarea del filósofo, que ha luchado durante toda la vida contra su propia corporeidad (64e): contra los placeres que esta persigue, contra sus pasiones, que son como otros tantos «clavos» que mantienen el alma sujeta al cuerpo (65e, 83d). Pero la lucha contra el cuerpo y sus pasiones significaba asimismo, para el filósofo, rechazo y disolución en el plano de la política: «guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de este. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados» (66b-c). Por otro lado, la corporeidad es un obstáculo para la «pureza» del saber filosófico, vuelto como está hacia el conocimiento de objetos puramente intelectuales que requieren «prescindir todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia» (66a). Por ello, también durante la vida corpórea, la filosofía es un esfuerzo de purificación del alma, que le permita «estar a so-

las» escapando del cuerpo (65c-d), recogiéndose «en sí misma» (67c), en un ejercicio al fin y al cabo de «liberación y separación del alma del cuerpo» (67d). En todo esto se ponía claramente de manifiesto la recuperación platónica del lenguaje «chamánico» de las experiencias de *trance* estático, de suspensiones y de fuga de la vida corpórea. Sin embargo, la «revelación» propiciada por tales experiencias alucinatorias se traducía en este caso en la adquisición del saber filosófico, es decir, noético-ideal: «Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada *limpiamente*, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o solo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo [...], sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere» (66e-67a).

Pero todo esto requería, para la filosofía, la tarea de argumentar racionalmente la inmortalidad del alma, que se había erigido en el elemento principal de las creencias religiosas del orfismo y del pitagorismo. No por casualidad, dichas creencias volvían a ser invocadas gustosamente (69c), pese al escepticismo de Adimanto en la *República*; sin embargo, en el mismo *Fedón* Cebes reclamaba una prueba más convincente: «Pero lo que dices acerca del alma le produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva» (70a). La «inmensa y bella esperanza» de que sobreviva, acompañada de la capacidad de entendimiento, requería, a fin de superar la hilaridad de Simmias y la duda planteada por Cebes, «de no pequeña persuasión y fe» (70b). A esa tarea se aplicaría Platón en el *Fedón*, y nuevamente en el libro X de la *República*, en el *Fedro* y en el libro X de las *Leyes*.

El primer argumento del *Fedón* (78b-81a) era el de la *simplicidad* del alma. Muerte significa descomposición de un compuesto, tal que los cuerpos: pero el alma es «simple» y no compuesta, como demuestra su afinidad cognoscitiva con las ideas, que son igualmente «sim-

ples», es decir, homogéneas e indiferenciadas en su esencia. Por tanto, al alma no le cabe la muerte. Argumento este que presuponía, como es propio del *Fedón*, una concepción del alma de origen pitagórico, como sustancia «pura» ajena al cuerpo aun hallándose vinculada al mismo durante la existencia terrenal. Pero no podía sostenerse ante una nueva teoría del alma más elaborada, como la formulada por Platón en el libro IV de la *República* y en el *Timeo*, donde el alma, como veremos en la lección 9, quedaba dividida en tres partes: la racional, la irascible y la apetitiva, representando la tercera de ellas en la dimensión psíquica pulsiones directamente originadas en la corporeidad. Basándose en este nuevo punto de vista, Platón concluyó de forma coherente que únicamente la parte racional del alma (el *logos*) es «simple», similar a las ideas y en consecuencia inmortal (*Político*, 309c, *Timeo*, 69c-d). Pero si tal cosa es cierta, ya no es posible hablar de inmortalidad del *alma individual*, puesto que la racionalidad es idéntica en cada hombre, y aquello que distingue a este es el equilibrio concreto que en él se produce entre las distintas partes del alma. En este sentido, la inmortalidad del alma racional —impersonal y supraindividual— aseguraba tal vez la función cognitiva (anticipando la tesis aristotélica sobre la inmortalidad del intelecto agente en el tratado *Acerca del alma*, III, 5), pero dejaba sin fundamento la función moral, es decir, la promesa de recompensas y castigos en el más allá que aguardarían al alma según como hubiese sido el comportamiento en esta vida de cada individuo (y precisamente en esta línea, Aristóteles renunciaría por coherencia en su ética a cualquier incentivo ultramundano para la virtud).

El segundo argumento del *Fedón* (105d-106b) se basaba en la *participación*. El alma participa de la vida, como el fuego del calor, y no puede por consiguiente contener a su contrario, la muerte, de igual modo que el fuego no puede contener el frío. Por lo que el alma, que se identifica con la vida, no puede ser mortal. Sin embargo, el argumento podía adolecer de tautología: si «alma» significa «estar en vida», ello no comporta que el alma sea una sustancia distinta de aquello que es vida, es decir, del cuerpo; ciertamente, no

existirá entonces un «alma muerta», pero con ello no queda demostrado que exista un alma *después de la muerte*. Esta fue exactamente la conclusión a que llegó Aristóteles. Él definía el alma como «*entelequia* [acto/función, *vida* en una palabra] primera de un cuerpo natural organizado» (*Acerca del alma*, II, 1, 412b5). La interdependencia funcional de alma y cuerpo hacía en primer lugar ridículo «conforme a los mitos pitagóricos, que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo» (*Acerca del alma*, I, 3, 407b20 y sigs.): y junto a estos mitos de reencarnación caían igualmente en el ridículo sus resonancias platónicas. Pero la misma interdependencia comportaba que «como el ojo es la pupila y la vista, en el otro caso —y paralelamente— el animal es el alma y el cuerpo. Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo» (*Acerca del alma*, II, 1, 413a2 y sigs.). Precisamente en tanto que «vida», como sostenía el *Fedón*, el alma resultaba indisolublemente unida a la mortalidad del cuerpo del que ella constituía el principio vital.

El argumento del libro X de la *República* (608d-611b), en el cual la tesis de la inmortalidad debía enfrentarse a la incredulidad de Glaucón (608d), similar a la de Simmias y Cebes en el *Fedón*, derivaba en cierta medida de un montaje de las «pruebas» que se procuraban en este último diálogo. Mientras las enfermedades del cuerpo lo matan, la del alma —la injusticia— no puede extinguirla en absoluto. Por lo que ella, al ser capaz de sobrevivir a la propia enfermedad, será inmortal.

Sin embargo, el argumento es válido solo si queda demostrado que el alma es una sustancia diferente del cuerpo y que, por tanto, no muere con él: en caso contrario, podría decirse que un ojo, aun pudiendo sobrevivir a una oftalmía, moriría junto con el cuerpo en caso de infarto. El mismo Platón, por otra parte, parecía ser consciente de la ineficacia del argumento, dejando para más adelante una investigación sobre la naturaleza del alma, mientras la

República se limitaba a indagar sobre su rol «en la vida humana» (612a).

Existen por último las tesis sobre la inmortalidad formuladas en el *Fedro* (245c-246a) y en las *Leyes* (895c-896d). Tenían en común la concepción del alma como principio de movimiento, que ha de ser en cualquier caso «anterior» y autónomo con respecto a aquello que se mueve. Pero este argumento no podía sino escindirse en dos vertientes. O bien se trataba del movimiento del cosmos, y por ello el alma se convertía en un principio cósmico-teológico como el «alma del mundo» del *Timeo* (o también el «primer motor» del libro XII de la *Metafísica* aristotélica), sin relación alguna —ni en el plano moral ni en el cognitivo— con el alma individual; o bien se trataba de un principio de movimiento dentro del complejo psicosomático individual. En este caso, el alma se identificaba nuevamente con la «vida» del *Fedón*, y difícilmente podía escapar, en lo que atañe a su inmortalidad, de las aporías de que hemos hablado.

A decir verdad, tales argumentos no agotaban la problemática platónica de la inmortalidad, de la que *El banquete* parecía procurar una versión radicalmente diferente y completamente desvinculada de la tradición del pitagorismo. Se distinguían en este caso dos vías hacia la *inmortalidad personal*, una correspondiente al cuerpo y otra al alma. «Pienso yo, por alcanzar una virtud inmortal y una fama tan celebrada cualquier hombre hace cualquier cosa, y, cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. Por tanto, los que son fecundos en cuanto al cuerpo sienten inclinación especialmente por las mujeres y de ese modo muestran sus impulsos amorosos, procurándose, por medio de la procreación de hijos, inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen, para todo el tiempo futuro. En cambio, los que son en cuanto al alma..., pues hay, efectivamente, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? Juicio prudente y cualquier otra virtud, de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero, con mucho, la más importante y más her-

mosa forma de prudencia es el ordenamiento de lo concerniente a las ciudades y comunidades, que recibe el nombre de mesura y justicia» (208e y sig.).

Existe, pues, una inmortalidad reproductiva, tocante a la estirpe y la especie, y una inmortalidad del pensamiento, la que corresponde a los poetas, a los hombres de ciencia, a los legisladores, gracias a la fama imperecedera de sus obras, que sobreviven en la posteridad: esta es justamente la única forma de inmortalidad personal que reconocería igualmente Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, X, 7) y tras él las grandes filosofías helenísticas. Por supuesto que ni la primera ni la segunda tenían nada que ver con los mecanismos de refuerzo escatológico para la virtud ni con las necesidades cognitivas de rememoración de las ideas, de lo cual había surgido en Platón la exigencia recurrente de argumentar la inmortalidad del alma individual. Por otra parte, la línea de *El banquete*, un preludio de Aristóteles, se distanciaba demasiado resueltamente del trasfondo órfico-pitagórico, retomado a la luz de aquella exigencia, para que pudiera ser funcional.

Por otro lado, el horizonte del *Fedón*, condicionado como estaba por la intención consolatoria —es decir, la negación de que el filósofo pudiese morir *realmente*—, llevaba el pensamiento platónico a un *atolladero* sin salida. La contraposición del alma al cuerpo —fuente tanto de corrupción moral cuanto de opacidad cognoscitiva—, a la ciudad y a su política —vistas como teatro de las pasiones originadas en la corporeidad—, en suma al mundo de la experiencia terrenal sin excepción, no podía sino disponer la filosofía como ejercicio ascético de preparación para la muerte. No obstante, la navegación del pensamiento filosófico tenía que acabar por embarrancar en semejante encalladero, sin que le quedara otra alternativa que el regreso al misticismo pitagórico. Si por el contrario el alma debía mantener su rol de mediación (y no de alternativa) entre la polaridad de «alto» y «bajo», entre los valores y la ciudad, entre el conocimiento de las ideas y los saberes de la experiencia sensible —permitiendo a la filosofía establecerse como un saber positivo, normativo y constructivo

en relación tanto con la existencia histórica de los hombres como con sus conocimientos *en este mundo* -, en ese caso el pensamiento del alma tenía que asumir una nueva y más amplia curvatura. Fue precisamente en vista de tales tareas por lo que Platón (superando el horizonte teórico del *Fedón*) reelaboró el pensamiento del alma tanto en relación con la ciudad (en la *República*) como en lo concerniente al cuerpo (en el *Timeo*).

NOTA

Sobre la teoría platónica del alma las obras de referencia son T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University Press, 1970; P. M. STEINER, *Psyche bei Platon*, Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht, 1992; véase también D. FREDE, «The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's *Phaedo* 102a-107a», en *Phronesis*, 23 (1978), págs. 27-41; R. W. HALL, «Psyche as Differentiated Unit in the Philosophy of Plato», en *Phronesis*, 8 (1963), págs. 63-82; A. GRAESER, «Probleme der platonischen Seelenteilungslehre», en *Zetemata*, 47 (1963). Sobre la reminiscencia, véase T. EBERT, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis im Platons Phaidon*, Stuttgart, Steiner, 1994.

Sobre el trasfondo histórico del *Fedón*, véase M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, cap. IV, Roma-Bari, Laterza, 1996[4] [hay trad. cast: *La ética de los antiguos*, Madrid, Síntesis, 2005]; ID., «Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco», en *Aut Aut*, 304 (2000), págs. 69-80.

LECCIÓN 9
EL ALMA, LA CIUDAD Y EL CUERPO

> Reposaba [el tiempo] consigo mismo, en el Ser, pues el tiempo no era tiempo todavía, sino que también él permanecía en quietud en el Ser. Había, empero, una naturaleza afanosa, y como estaba deseosa de mandar en sí misma y ser de sí misma, y había optado por buscar más que lo presente, se puso en movimiento ella y se puso en movimiento también él. [...] Efectivamente había en el Alma cierta potencia desasosegada, la cual, como propia de un Alma deseosa de estar siempre transfiriendo a otra cosa lo que veía allá, no quería tener presente en bloque el objeto total de la visión. No, sino que, del mismo modo que la razón seminal, al desarrollarse a partir de un germen inmóvil, realiza un recorrido encaminado, a lo que cree, a la multiplicidad [...], así el Alma se temporaliza a sí misma al crear el tiempo en lugar de la eternidad.
>
> PLOTINO, *Enéadas*, III, 7

La relación entre el alma y la ciudad, que en el *Fedón* se había representado bajo la forma de una polaridad de oposición y alternativa, en la *República* tenía que ser en cambio replanteada en términos de una estrecha interrelación, que llegaba a ser especular, con arreglo al proyecto de refundación de una ciudad justa y de sus formas de poder y conocimiento; en definitiva, en el contexto de una *filosofía de los seres vivientes* en lugar de serlo de los muertos o «moribundos». La radicalidad de un tal replanteamiento llevó a Platón a concebir un *isomorfismo* de fondo entre la estructura de la comunidad política y la del aparato psíquico. Es decir, había que *psicologizar* la política, haciendo depender la constitución de la ciudad de los tipos de almas

en ella predominantes con objeto de poder reformarla a partir de una estrategia educativa de gobierno del alma; y, en sentido inverso, *politizar* el alma, convirtiéndola en el escenario de un conflicto por la guía de la conducta individual, susceptible a su vez de ser gobernada mediante aquella misma estrategia.

El isomorfismo entre el alma y la ciudad, que constituía la premisa de ese proyecto teórico, se construía a partir de la *tripartición* de ambas según se indicaba en el libro IV de la *República*. Como hemos visto en la lección 6, el cuerpo social de la «ciudad justa» había de articularse en un grupo de gobierno «filosófico», en un grupo combativo sometido a sus órdenes, y en un estamento de productores cuya finalidad era asegurar las condiciones materiales de subsistencia de la comunidad en su conjunto. Especularmente (aunque, como veremos, no sin problemas), el alma era igualmente concebida como dividida en tres «partes», la racional (*logistikon*), la irascible (*thymoeides*) y la apetitiva (*epithymetikon*). Hay que advertir de inmediato que el estatuto de ambas triparticiones era diferente. La relativa a la comunidad política poseía un carácter prescriptivo: es decir, era la forma de organización con arreglo a la cual *debería* estructurarse la ciudad *si* quería curar su enfermedad, haciéndose justa y por ende feliz. Por el contrario, Platón llegaba a la escisión tripartita del alma por vía descriptiva: la dimensión psíquica quedaba *en efecto* escindida en una pluralidad de exigencias y pulsiones que pugnaban entre sí por el gobierno de la conducta individual (normativa en este caso no era la existencia de la división, sino su recomposición en una jerarquía armoniosa de poderes psíquicos).

No cabe duda de que esta nueva teoría de la estructura del alma comportaba el abandono de la concepción de origen pitagórico de la misma, todavía atestiguada en el *Fedón*, como entidad «simple» y pura, totalmente contrapuesta a la dimensión de la corporeidad. Platón recurría ahora por el contrario a fuentes de conocimiento del alma diversas. Por un lado, una «fenomenología» de los comportamientos psíquicos, que revelaba en la experiencia cotidiana el conflicto entre pulsiones, deseos e instancias censoras: por ejemplo,

entre el deseo de beber y la prohibición de hacerlo, objeto de un extenso análisis en el libro IV de la *República* (437a-439c). Por otro lado, la lección cultural del teatro trágico, que había situado en el centro de la escena los conflictos entre deseos diversos, y entre sus pulsiones y la razón (bastará con recordar la célebre réplica de la Medea de Eurípides: «Yo comprendo qué crimen tan grande voy a osar, pero en mis decisiones impera la pasión, que es la mayor culpable de los males humanos», *Medea*, vv. 1078 y sigs.). La fenomenología y la experiencia cultural llevaron a Platón a concebir una división fundamental en el alma, una suerte de «guerra civil del yo»: la que separaba su instancia racional —es decir, ante todo calculadora, «estratégica», censora de los deseos— de la apetitiva. «Pues no sería infundadamente que las juzgaríamos como dos cosas distintas entre sí. Aquella por la cual el alma razona la denominaremos "raciocinio", mientras que aquella por la que el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional y apetitiva, amiga de algunas satisfacciones sensuales y de los placeres en general» (439d). Pero este primer esquema fenomenológico requería dos complementos. El primero de ellos consistía en una división ulterior en el interior de la «parte» irracional. Existen en realidad deseos más estrechamente unidos a la corporeidad: los dirigidos a los placeres de la comida, del beber, del sexo, así como a las riquezas destinadas a procurárselos: son pulsiones fuertemente individuales, y por ello ajenas y hostiles a la esfera de la sociabilidad política. Pero existen además deseos de fama, de honores, de reconocimiento público (en suma, la pulsión de autoafirmación que concretamente bajo el nombre de *thymos* había sido la propia del héroe homérico). Esta segunda clase de deseos —aun siendo siempre irracionales por su irascibilidad— debía tener que ver con una «parte» del alma distinta y más noble que la primera (439e-440e). El hecho de que tales deseos tuviesen lugar en la dimensión pública podía hacerlos susceptibles de hallar satisfacción en el reconocimiento a ellos otorgado también en una sociedad justa, es decir, gobernada por la racionalidad: en definitiva, esa parte del alma, convenientemente educada, se

hallaba en condiciones de «empuñar las armas» en defensa de la razón en los conflictos intrapsíquicos que la enfrentaban a la primera clase de deseos, destinando a favor de la razón el propio potencial energético (440e-441c).

El segundo complemento al esquema de partida consistía en atribuir a la razón no solo una labor censora o calculadora (decir «no» a los deseos perjudiciales o establecer un orden de prioridades para sus fines), sino además su propio ámbito específico de deseo: relativo entonces a los deseos de conocimiento y justicia que procuran la «salud» del conjunto psíquico en general y no la satisfacción (inevitablemente patológica) de una parte solamente.

Pero ¿qué significaba hablar de «partes» del alma? No se trataba ciertamente de tres «almas» separadas puestas en el interior de un solo envoltorio. Es siempre «con el alma entera como nosotros emprendemos y llevamos a cabo nuestros actos»; sin embargo, son diversos los núcleos motivacionales que nos impelen, según sus distintos deseos, a orientar la conducta en uno u otro sentido: «por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otros somos fogosos y, a su vez, por el tercero, deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos» (436a-b). Cada conducta está, pues, determinada por el predominio, en el interior del alma única, de uno u otro de esos principios de decisión, todos ellos en cualquier caso presentes en el alma de *cada hombre*. Una imagen del libro IX de la *República*, a decir verdad un tanto barroca, ilustraba tal estado de cosas. En cada uno de nosotros se encierra una «bestia policéfala», cuyas numerosas cabezas representan la pluralidad de los deseos, un «león» (el espíritu irascible, de origen homérico) y un «hombre» (el principio racional), el más pequeño y débil de los tres (588c-e).

Los tipos de hombre, los perfiles de vida se diferencian en relación con *cuál domina* entre los tres principios psíquicos. El problema pasaba a ser entonces para el alma —como para la ciudad— el del *poder*. Pero la política del alma se hacía difícil debido a su desequilibrio energético estructural: Platón no albergaba dudas acerca del

hecho de que el principio racional, que conoce y desea los fines justos de la conducta, es la parte «más pequeña» y más débil del aparato psíquico, cuyas mayores energías pulsionales se hallan en cambio contenidas en los núcleos de la capacidad colérica de reacción y de los deseos que ansían el placer. A este respecto, otra imagen, presente en el *Fedro*, proporcionaba una eficaz representación. El alma era comparada a un carro guiado por un «auriga», la razón, y del que tiran dos caballos, ambos privados de razón, uno de los cuales se mostraba con todo dispuesto a obedecer las órdenes del auriga (el principio irascible), mientras el otro (el de los deseos) se negaba con violencia a seguirlas. El auriga sabe cuál es el camino a seguir, pero son los caballos los que aportan la energía que hace que el carro se desplace: la trayectoria efectiva de su carrera dependerá en consecuencia de las relaciones de fuerza entre los tres agentes implicados en el movimiento (246a-b). Será por tanto posible que la razón rija la conducta individual con el consentimiento o la sumisión de las otras partes, pero también que la razón sea derrotada y forzada a poner sus facultades de cálculo y estrategia al servicio de los deseos de fama o de placer, como aclara el análisis psicopolítico del libro VIII de la *República*. ¿Cómo resolver entonces el conflicto intrapsíquico garantizando la jerarquía justa de los principios del alma, a fin de establecer aquella «salud» constituida por la justicia, condición a su vez de la felicidad individual? En la *República*, la respuesta de Platón a esta cuestión crucial estaba claramente orientada por el esquema de la tripartición política, que privilegiaba la alianza, en el seno del grupo dirigente de la ciudad, entre un grupo de gobierno «filosófico» y un grupo combativo que aseguraba al primero la fuerza necesaria para obtener la sumisión del tercer estamento y para garantizar la paz social. También dentro del alma, una estrategia educativa adecuada podía inducir al espíritu irascible (el *thymoeides*) —aprovechable, por la naturaleza «noble» de sus deseos orgullosos, para una satisfacción compatible con un perfil de vida justo— a la alianza con el principio racional. Las energías psíquicas encauzadas al éxito y la fama, una vez apartadas de la inmediatez de la conducta vengativa

y violenta, podían ser dirigidas racionalmente en pos de una forma de vida equilibrada y armoniosa, y así ser capaces de refrenar las pulsiones de los deseos y la disgregación del yo inducida por ellos: en la imagen propuesta por el libro IX, en resumidas cuentas, el «león» podía ser persuadido para colaborar con el «hombre», enfrentándose a la «bestia policéfala».

Sin embargo, Platón exploraría asimismo una posibilidad distinta y más radical de reacondicionamiento de las energías pulsionales. La más poderosa y peligrosa de ellas, la erótica, generada por la sexualidad corpórea y capaz de destruir los equilibrios del yo, podía no obstante, según *El banquete* y el *Fedro*, ser «canalizada» (la metáfora hidráulica se encuentra en la *República*, VI, 485d) o, en lenguaje moderno, *sublimada* con objeto de ponerla al servicio de la razón. Es decir, la educación —que no obstante se configuraba a su vez como una relación de tipo erótico entre el maestro «amante» y el discípulo «amado»— podía dirigir el deseo surgido en un principio de la belleza de los cuerpos hacia el amor por la «belleza en sí», es decir, hacia la esfera ideal, estética y ética, de la verdad y del bien. El deseo de la unión de los cuerpos podía así convertirse en el de la unión de las almas en la búsqueda común de una vida más bella y más justa: esta era, como hemos visto, la vía hacia la inmortalidad de las almas nobles en *El banquete*, marcada por la esperanza del *eros* sublimado de «procrear en lo bello» en vez de en los cuerpos. Por otra parte, en la misma *República* la filosofía se describía claramente como un deseo erotizado de conocimiento: «el que ama realmente aprender [...] avanza sin desfallecer ni desistir de su amor antes de alcanzar la naturaleza de lo que es cada cosa, alcanzándola con la parte del alma que corresponde a esto (y es la parte afín la que corresponde), por medio de la cual se aproxima a lo que realmente es y se funde con esto, engendrando inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, nutrición y verdadera vida, cesando entonces sus dolores de parto, no antes» (VI, 490a-b).

Ciertamente, no en todos los hombres se podía conseguir —gracias a la educación pública en el caso del espíritu irascible, y a la re-

lación maestro-discípulo en el de la pulsión erótica— una jerarquía psíquica que asegurase la sujeción de la conducta al principio racional y la persecución de sus deseos «universales» de verdad y justicia. Muy al contrario, en la mayor parte de los casos eran ineludiblemente dominantes —a causa de una dotación «natural» imperfecta— los deseos de autoafirmación del *thymoeides*, o, aún peor, los dirigidos a los placeres corpóreos del *epithymetikon*. En tal diferencia había de basarse, según Platón, la asignación de los diversos tipos de hombre a los grupos funcionales en que debería articularse el cuerpo social. El mejor caso era el del «hombre justo», en cuya alma «al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquel. [...] Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza, insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos» (IV, 441e-442b). Por supuesto, los hombres justos tendrán que ser asignados al grupo de gobierno «filosófico»; aquellos en los cuales predomine en cambio el principio irascible, al grupo militar; los hombres sometidos a las pulsiones del deseo quedarán relegados en el tercer grupo, al cual se le permite la acumulación de riquezas.

La correspondencia entre la tripartición psíquica y la tripartición social no era con todo perfecta, y ello obedecía al carácter descriptivo de la primera, y en cambio normativo de la segunda. La falta de homogeneidad consistía principalmente en lo siguiente: tanto el elemento irascible como el apetitivo pertenecían a la dimensión *irracional* del alma; por el contrario, el grupo combativo era fruto de una selección interna en el estamento social superior, al que se encargaba el proyecto educativo de la ciudad y que debía com-

partir con los gobernantes «filósofos» el modo de vida comunitario. Por consiguiente, aquellos hombres en los que dominaba una fuerza irracional —la ambición o el orgullo—, aunque fuese «aliada» de la razón, no solo formaban parte del grupo dirigente de la ciudad, sino que tenían a su cargo la fuerza militar que se necesitaba (de igual modo que la razón precisaba de la energía psíquica). Había, a este respecto, un factor de inestabilidad para el nuevo orden político que el mismo Platón reconoció, conjeturando, en el libro VIII de la *República*, un deterioro inevitable en los equilibrios psíquicos individuales, a pesar de todos los esfuerzos educativos para consolidarlos, y con ello una decadencia igualmente inevitable de las formas constitucionales. Al régimen de justicia gobernado por los hombres de razón, la *kallipolis*, le sucedería el poder «timocrático», el de los hombres en los que prevalecía la ambición por obtener honores y lograr la gloria. Pero este —que comportaba una reprivatización de los bienes y los afectos— degeneraría a su vez en los tres regímenes en los que el poder era conquistado por las distintas figuras del deseo. En primer lugar, el poder del hombre «oligárquico», obsesionado con el ansia de acumular riquezas; pero el régimen oligárquico era condenado a ser derrocado por una revolución de los «pobres». De ella surgiría el poder del hombre «democrático», que rechazaba toda jerarquía de los deseos y daba libre curso a todos ellos, suprimiendo cualquier principio de autoridad tanto en la psique como en la sociedad. La libertad democrática degeneraba así, según Platón —que sin duda quería esbozar un retrato de la sociedad ateniense de su época—, en anarquía de la vida pública y de la privada: «el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores, a fin de ser efectivamente libre [...] el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores»; acaba por anularse cualquier diferencia entre ancianos y jóvenes, entre amos y esclavos, incluso —exageraba Platón, vislumbrando acaso efectos alejados de su mundo— entre hombres y animales (562e-563d). El

hombre democrático «vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo» (561c-d); en resumidas cuentas, una especie de caricatura *ante litteram* de la utopía comunista descrita en las páginas iniciales de *La ideología alemana* de Karl Marx.

La agradable libertad del hombre democrático resultaba no obstante inestable, falta como estaba de orden y jerarquía del yo y de la comunidad. Estaba condenada a caer presa del «hombre convertido en lobo» (566a), el tirano, que se comportaba en un principio cual defensor del pueblo contra los ricos oligarcas para erigirse luego en el opresor sanguinario. El tirano no se hacía con el poder porque ambicionara la gloria, como el hombre timocrático, porque codiciase riquezas, como el oligárquico, o por estar sometido a cualquier deseo, como el democrático. Estaba poseído por un único deseo, la obsesión erótica: *eros tyrannos* lo llamaba concretamente Platón (IX, 573b). El tirano se valía de su poder absoluto para realizar bajo la luz del día aquello que en ocasiones los hombres sueñan de noche (574d-575a): «acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento» (571c-d).

El oscuro y desenfrenado dominio del *eros* tiránico representaba el último estadio de la fenomenología de los tipos de hombre y de las respectivas formas políticas descritas por Platón. Nada en el texto de la *República* indicaba la reapertura de un trayecto ascendente hacia el horizonte de la *kallipolis* y del hombre justo que le correspondía. Sin embargo, otros textos pueden sugerir una vía para llenar ese silencio. El *eros*, según el *Fedro* y *El banquete*, podía ser reeducado,

«sublimado» de forma que su energía se encauzase hacia el deseo de verdad y justicia. A su vez, el tirano, según la *República*, las *Leyes* y la *Carta VII*, podía ser persuadido de modo que aceptara la guía del filósofo y pusiese su poder absoluto al servicio del proyecto de la ciudad justa. Por lo que tal vez se puede conjeturar que el triunfo del *eros tyrannos* —la fase extrema de degeneración de la psique y de la *polis*— podía sufrir un vuelco, gracias a la persuasión educativa del maestro-filósofo, erigiéndose en la condición para una reconstrucción de la *kallipolis*. Ya sea desde el punto de vista psicológico o desde el político, la tentación de «dominar los riesgos» gemelos de la tiranía y del *eros* no era ciertamente extraña al estilo del pensamiento platónico. Por otra parte, la misma *kallipolis* de la *República* no podía sino nacer de un gesto de amor: del filósofo hacia la política (justificando la «voluntad de poder») o del poderoso hacia la filosofía (induciendo a la disponibilidad para el proyecto de justicia).

En cualquier caso, la inestabilidad de los equilibrios psíquicos, ocasionada por la potencia de las fuerzas irracionales al obrar en el alma, hacía tan necesario como falto de garantías un firme compromiso educativo, una «política del alma» guiada con diligencia bien por la comunidad, bien por el «maestro» filosófico. Alrededor de esta delicada articulación, se propiciaba en definitiva —más allá del *Fedón*— el tránsito entre el alma y la ciudad. La segunda tenía que hacerse cargo, en la educación comunitaria, de los equilibrios psíquicos individuales; la primera, por su parte, moldeaba la ciudad a imagen suya, ya que el orden público dependía de la configuración psíquica del tipo de hombre que predominara. «Sería ridículo pensar —escribía Platón en la *República*— que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a las regiones norteñas en general este arrebato no les viene de los individuos —así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto—» (IV, 435e-436a). Así pues, las disposiciones psíquicas dominantes configuraban a su propia semejanza la forma de vida y la estructura política de las comunidades en donde aquellas predominaban; en sentido inverso, un

buen gobierno de esas comunidades —instaurado por el acto de fuerza de un grupo de mando de orientación filosófica— podía condicionar dichas disposiciones a fin de orientarlas hacia una vida privada y pública regida por la justicia.

Platón conectaba esta circularidad entre el alma y la ciudad con una circularidad paralela entre el alma y el cuerpo —situada también ella más allá del horizonte de oposición y «fúnebre» del *Fedón*— en un diálogo como el *Timeo*: de ardua interpretación, toda vez que, como veremos en el apéndice 2, afrontaba problemas ajenos al horizonte acostumbrado del platonismo, pero que no obstante se presentaba de forma deliberada como continuación de la *República* (su ambientación dramática se situaba al día siguiente de la conversación de Sócrates con Trasímaco, Glaucón, Adimanto y los otros). El *Timeo* narraba un «mito verosímil» (pero no más que verosímil) acerca de la formación del mundo por obra de un artífice divino, el «demiurgo», y de sus criaturas. En lo que ahora nos interesa, el diálogo describía asimismo la constitución del complejo psicosomático obrada por esas «divinidades» míticas: se proponía así una psicofisiología fantástica, construida por un lado a partir de la tripartición del alma teorizada en la *República*, y por otro, con arreglo a una especie de *bricolaje* de los conocimientos médicos del siglo v. Pese a la extraña naturaleza de tal operación, el *Timeo* alcanzaba resultados de una fuerza teórica extraordinaria. Por vez primera en el pensamiento griego se esbozaba una teoría compleja de la interacción entre el alma y el cuerpo; y a partir de la concepción de este último como «vehículo» o instrumento del alma (69c) se llegaba —también en esto por vez primera— a la comprensión del cuerpo como *organismo* articulado en una variedad de partes anatómicamente diferentes pero fisiológicamente conectadas y que interactúan entre sí: por tanto, un vuelco filosófico-científico de importancia trascendental sin el cual ni tan solo hubiera sido posible el gran saber anatómico-fisiológico desarrollado por Aristóteles.

Esquemáticamente, Platón distinguía el lugar somático de la «parte inmortal» del alma, la razón, en la zona encefálica (la co-

nexión entre cerebro, pensamiento y sensación ya había sido señalada por naturalistas como Alcmeón y Diógenes de Apolonia, y por los médicos «hipocráticos»); el de la parte irascible en la región cardíaca (aquí la referencia era probablemente Empédocles); por último, la de la parte apetitiva era doble: las vísceras para los deseos de tipo alimentario y los órganos sexuales para los eróticos. Pero conviene leer por extenso las páginas del *Timeo* donde se produce a la vez una *somatización* del alma, una *psicologización* del cuerpo y también su *politización*, derivada de la «política del alma» propia de la *República*:

> El demiurgo hizo totalmente circular a la parte de la médula que como un campo fértil iba a albergar la simiente divina [el alma racional] y llamó a esta parte de la médula cerebro [*enkephalon*], porque el recipiente alrededor de ella sería la cabeza [*kephale*] de todo ser viviente una vez terminado. Dividió, además, la parte que iba a retener el resto mortal del alma en figuras que eran al mismo tiempo esféricas y oblongas, y llamó al conjunto médula. Después tendió de estas, como de anclas, ataduras de toda el alma [¿los nervios?] y construyó todo nuestro cuerpo a su alrededor, para lo cual primero rodeó el conjunto con una cobertura ósea [la columna vertebral] (73c-d). Como los dioses menores se cuidaban de no mancillar el género divino del alma, a menos que fuera totalmente necesario, alojaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquella y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas. Ligaron el género mortal del alma al tronco y al así llamado tórax. Puesto que una parte del alma mortal es por naturaleza mejor y otra peor, volvieron a dividir la cavidad del tórax y la separaron con el diafragma colocado en el medio, tal como se hace con las habitaciones de las mujeres y los hombres. Alojaron la parte belicosa del alma que participa de la valentía y el coraje más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente a la parte apetitiva, cuando esta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente las órdenes provenientes de la acrópolis. Al corazón, nudo de las venas y fuente de la sangre que es distribuida impetuosamente por todos los miem-

bros, le asignaron el puesto de la guardia, para que, cuando bulle la furia de la parte volitiva porque la razón le comunica que desde el exterior los afecta alguna acción injusta o, también, alguna proveniente de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo perciba rápidamente a través de todos los canales [¿las venas?] las recomendaciones y amenazas, las obedezca y cumpla totalmente y permita así que la parte más excelsa del alma los domine (69d-70c). [...] Entre el diafragma y el límite hacia el ombligo, hicieron habitar a la parte del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que necesita la naturaleza corporal, para lo cual construyeron en todo este lugar como una especie de pesebre [los intestinos] para la alimentación del cuerpo. Allí la ataron, por cierto, como a una fiera salvaje: era necesario criarla atada, si un género mortal iba a existir realmente alguna vez (70d-e). [...] los dioses crearon el amor a la copulación, haciendo un animal animado en nosotros y otro en las mujeres [...] La médula, tras ser animada y haber recibido una ventilación, infunde un deseo vital de expulsar el fluido al conducto por donde se ventila y lo hace un Eros [amor] de la reproducción. Por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados; y en las mujeres, los órganos llamados úteros y matrices, por las mismas razones, se comportan como un animal dentro del cuerpo deseoso de procrear hijos (91b-c).

Resulta claro, a tenor del propio lenguaje denso e imaginativo de estas páginas memorables, así como de las reiteradas afirmaciones platónicas del carácter solo «verosímil» del relato mítico de la formación del complejo psicosomático (véase, por ejemplo, 72d-e), que no nos hallamos aquí en el terreno de la teoría científica. En esa dirección serían demasiados y demasiado grandes los interrogantes que quedan abiertos: ¿qué significa, por ejemplo, que las partes del alma estén «alojadas» en los órganos corporales respectivos? No residirán ciertamente como un inquilino en un apartamento, señaló Galeno (*Quod animi mores*, caps. 3-4). Y en una fisiología que aún desconoce el sistema nervioso, ¿cómo se transmiten las «órdenes» de

la razón desde el cerebro a las demás zonas corporales? Sin embargo, no eran estos los interrogantes que interesaban a Platón. Con todo, el mito psicogónico del *Timeo* posibilitó, como hemos señalado, una gran empresa científica, la construcción de la psicofisiología, en cuya realización Aristóteles comenzaría a su vez a trabajar. Sin embargo, lo que le importaba sobre todo a Platón era haber puesto las condiciones de inteligibilidad de una interacción significativa entre el cuerpo y el alma, así como, por medio de ella, entre el cuerpo y la ciudad. Las patologías del cuerpo y del alma podían ahora ser concebidas como si estuviesen ligadas en un nexo circular, y sus terapias podían ser nuevamente reconducidas en el cauce de la educación ético-política. Conviene igualmente leer por extenso la página del *Timeo* a propósito de este nexo relevante.

> El hombre que posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores. Como su alma es insensata y está enferma a causa de su cuerpo, parece malo, no como si estuviera enfermo, sino como si lo fuera voluntariamente. Pero, en realidad, el desenfreno sexual es una enfermedad del alma en gran parte porque una única sustancia se encuentra en estado de gran fluidez en el cuerpo y lo irriga a causa de la porosidad de sus huesos. *En verdad, casi toda la crítica a la incontinencia en los placeres, en la creencia de que los malos lo son intencionalmente, es incorrecta; pues nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada* (86c-e).

Además del líquido espermático, también otros humores patógenos, como la flema y la bilis, pueden, al moverse por el cuerpo, llegar a «intoxicar» las tres partes del alma, ocasionando diversas formas de enfermedades psíquicas: insatisfacción, desgana, insolencia, cobardía, olvido, ofuscamiento (86e-87a).

> Además, cuando los que tienen una constitución tan mala dicen sus malos proyectos políticos y sus discursos en las ciudades, en privado y en público y, por otro lado, cuando tampoco se estudia en absoluto desde joven aquello que pueda servir de remedio a esto, todos los malos nos hacemos malos por dos motivos involuntarios, de los que siempre hay que culpar más a los que engendran que a los que son engendrados y a los que educan, más que a los educados. Sin embargo, hay que procurar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias (87b).

Platón regresaba en este caso, dando una interpretación más compleja, al viejo lema socrático con arreglo al cual «nadie hace el mal voluntariamente». La enfermedad psíquica y, por tanto, la desviación moral eran imputables a malformaciones corporales, como el exceso de humores malignos, y a la inadecuación de la educación pública y privada. Precisamente era esto lo que justificaba el optimismo educativo de Platón: una ciudad justa y una buena educación podían dar forma a un alma mejor, y mediante ella a un cuerpo mejor (toda vez que si, por ejemplo, la incontinencia erótica tiene por causa una sobreabundancia de esperma, un alma moderada y templada podrá compensar causas y efectos, controlando los excesos alimenticios y sexuales). La política del alma —el gobierno de la razón, con la ayuda de la impulsividad agresiva, sobre la esfera de los deseos— podía integrarse en una política del cuerpo (el mando de la acrópolis encefálica, defendida por el «puesto de guardia» cardíaco, sobre las vísceras y los órganos sexuales). En el trasfondo de ambas se encontraba por supuesto la «gran política» de la ciudad, ya que únicamente una constitución justa, y un esfuerzo colectivo de educación, podían garantizar en el alma y en el cuerpo que imperasen la justicia y la salud; en este marco, la misma medicina de los cuerpos podía cobrar un mayor valor como una «continuación de la política por otros medios» (88c-89d). En lugar de enemigo del alma, el cuerpo —concebido ahora como un «organismo» integrado— podía ser pensado como un aliado potencial suyo, si se hallaba en buena salud,

y si no como unido a ella en el marco de la misma estrategia terapéutica. El individuo humano, por su parte, podía ser concebido como un complejo psicosomático unitario e interactuante. Al propio tiempo, para Platón el hombre se convertía, como dijo Aristóteles, en un «animal político»: pero en un sentido todavía más radical que el aristotélico, ya que, a la luz de la *República* y del *Timeo*, se «politizaban» su alma y su cuerpo, tanto en lo relativo a su dinámica interna como a la interacción entre ambos y, finalmente, a su relación con el orden de la ciudad en que estuviesen viviendo.

NOTA

Sobre la relación entre el alma y la ciudad es fundamental la obra de T. J. ANDERSSON, *Polis and Psyche*, Gotemburgo, University Press, 1971; véase también los ensayos recopilados en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vol. III, Nápoles, Bibliopolis, 1998. Véase también T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995; A. W. PRICE, *Mental Conflict*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Oxford University Press, 1981. Sobre la problemática del *Timeo*, véase P. MANULI y M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello*, Milán, Episteme, 1977; M. VEGETTI, «Anima e corpo» en ID. (ed.), *Il sapere degli antichi*, Turín, Bollati-Boringhieri, 1992[2], págs. 201-228.

LECCIÓN 10
LAS IDEAS: SER, VERDAD, VALOR

(Parménides a Sócrates): «Cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno».

PLATÓN, *Parménides*, 132a

Discutiendo con Platón, Antístenes dijo en una ocasión: «Platón, veo un caballo, pero no veo la caballidad». A lo que Platón respondió: «No, porque tú tienes el ojo con el que se ve un caballo, pero no has adquirido todavía el ojo con el que se ve la caballidad».

SOCRATIS ET SOCRATICORUM RELIQUIAE, VA 149 (Giannantoni)

Decir que [las ideas] son «modelos» o que las cosas «participan» de ellas es pronunciar palabras vacías y metáforas poéticas.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 9

Démosles un adiós a las ideas: no son más que graznidos.

ARISTÓTELES, *Analítica posterior*, I, 22

Gorgias había sostenido que no existe ninguna realidad objetiva: que incluso si existiese, no sería accesible a nuestro pensamiento; que si lo fuese, no sería expresable en el lenguaje a causa de la heterogeneidad

radical entre palabra y cosa. Quedaba así negada toda pretensión de verdad del discurso; cualquier forma de discurso —incluyendo el «científico»— no era más que una variante de la persuasión retórica, cuya finalidad es producir acciones y no conocimientos. Por su parte, Protágoras había argumentado la tesis según la cual el sujeto (individual o colectivo) es el único «criterio» de descripción y de valoración del estado y del valor de las cosas (algo es «dulce» o «justo» en la medida en que así se lo parece a alguien, y mientras se lo parezca). La *verdad* protagórica estribaba, por tanto, en negar que existiese alguna verdad objetiva sobre el mundo y sobre los valores al margen de las opiniones que los sujetos tuvieran al respecto; el «criterio» para discriminar entre opiniones adversas era también en este caso de tipo pragmático, consistente en valorar la utilidad de tales opiniones en relación con los intereses de los sujetos que las compartían.

Para Platón, los argumentos de Gorgias y Protágoras serían irrefutables si la única realidad existente fuese aquella que nos presenta la experiencia sensible. No puede decirse que el mundo empírico *no existe*; pero su modo específico de existencia es el de la variabilidad, la inestabilidad, la incesante deformación espacio-temporal (según Aristóteles, esta convicción platónica se debía a la enseñanza de su maestro, «seguidor» de Heráclito). Las cosas de este mundo jamás son idénticas a sí mismas porque mutan con el tiempo y porque sus propiedades son necesariamente *relativas*; en consecuencia, el conocimiento que se puede tener es igualmente inestable, opaco, condicionado por la subjetividad de la percepción y de la valoración. Nosotros podemos decir ahora que cierta joven es bella, pero tal vez en el plazo de un año se haya vuelto fea, o acaso ya lo parezca ahora si se la compara con la imagen de una diosa (el ejemplo se encuentra en el *Hipias Mayor*). Podemos decir que es justo devolver los objetos que han sido confiados en custodia, pero tal conducta se convierte en injusta si un amigo que nos ha confiado una espada, trastornado, nos la reclama con la intención de cometer una matanza (el ejemplo se recoge en el libro I de la *República*). Por lo general, escribía Platón, «de estas múltiples cosas bellas, ¿hay alguna que no te parezca fea en

algún sentido? ¿Y de las justas, alguna que no te parezca injusta, y de las santas una que no te parezca profana? [...] ¿Y las múltiples cosas dobles? ¿Parecen menos la mitad que el doble? [...] Y de las cosas grandes y las pequeñas, las livianas y las pesadas, ¿las denominaremos con estos nombres que enunciamos más que con los contrarios? [...] ¿Y cada una de estas multiplicidades *es* lo que se dice que es [justa, grande, etc.] más bien que *no* es?» (*República*, V, 479a-b).

Este mundo inestable de las cosas múltiples y mutables llegaba al extremo, según Platón, de producir las paradojas relativistas de la percepción (una misma cosa puede parecer a diferentes sujetos o bajo diversos puntos de vista grande o pequeña, dulce o amarga) y el «accidente de los discursos» (*Filebo*, 15d) causado por la contradicción (aquello que es justo resulta a su vez injusto, el mismo objeto puede ser considerado uno y múltiple, y así sucesivamente).

Únicamente si fuese posible identificar un nivel de realidad distinto del empírico —es decir, dotado de las propiedades de la inmutabilidad, de la univocidad, de la claridad para el pensamiento— se podrían falsar las tesis de Gorgias y de Protágoras, reabriendo un tránsito entre el discurso, el pensamiento y la verdad de modo que nuestras descripciones y valoraciones del mundo quedasen al margen de los vínculos del relativismo subjetivista, del estatuto de la persuasión retórica, que aquellos habían impuesto. Platón consideraba que la vía de acceso a este nivel de realidad distinto se hallaba de forma implícita en la estructura de nuestro lenguaje, y que además estaba claramente indicada por un modelo epistémico relevante, el proporcionado por los conocimientos matemáticos: por la geometría en primer lugar (hay que recordar que la reflexión de Platón se desarrollaba en el mismo período en que se estaba gestando aquel gran conjunto teórico que tomó su forma definitiva en los *Elementos* de Euclides).

Los teoremas de la geometría constituyen enunciados universales (es decir, no dependientes de las opiniones subjetivas) y necesarios (es decir, incontrovertibles) con independencia de las circunstancias en que sean demostrados y de los objetos materiales sobre los que se efectúe la demostración. El teorema de Pitágoras no solo es válido

para el triángulo dibujado por el matemático (que puede ser grande o pequeño, negro o rojo), de hecho no lo es para ningún triángulo dibujado en concreto (cada dibujo presenta quiérase o no imperfecciones que invalidarían el teorema), sino para el triángulo en general en su *idealidad*. Existe, pues, un «triángulo» para el cual el teorema es válido, diferente de cualquier representación empírica que muestra la propiedad solo de un modo imperfecto. Ese «triángulo» posee además una propiedad interesante. Su nombre («triángulo») es perfectamente asimilable y sin excepciones a su definición («figura con tres lados cuyos ángulos suman 180°»). El triángulo *ideal* es siempre igual a sí mismo y no presenta ninguna variación en el tiempo y en el espacio, ni los enunciados relativos al mismo dependen de la subjetividad de quien los formula: por ello son plenamente susceptibles de ser juzgados *objetivamente* verdaderos o falsos. Esto no podría servir para ningún objeto triangular en particular, del cual habría de decirse *además* que es de madera o de bronce, que es grande o pequeño, que no existía antes de haber sido construido y no existirá después de la inevitable consunción, etc. Con independencia de si los matemáticos son o no conscientes (Platón tenía sus dudas al respecto) de estas implicaciones ontológicas y epistemológicas de su conocimiento, el mismo indica a quien logre comprenderlas el camino para dar respuesta al reto planteado por Gorgias y Protágoras.

Una generalización del modelo geométrico podía, según Platón, servir para poner en claro la estructura subyacente en las formas del lenguaje. Nosotros formulamos continuamente, en torno a cosas y conductas, enunciados descriptivos o valorativos del tipo: «Sócrates» es justo; «devolver los préstamos» es justo; «obedecer a las leyes» es justo. En general, en estos enunciados aplicamos a una pluralidad de sujetos una misma propiedad: (x) es F, (y) es F, (n) es F. Ahora bien, ninguno de esos sujetos es *idéntico* a la propiedad que se le atribuye (Sócrates no es «la justicia»), cada uno de ellos puede poseerla o no (devolver un préstamo u obedecer la ley en algunas circunstancias es injusto) y posee además otras propiedades (Sócrates puede ser joven o viejo, estar vivo o muerto, etc.). En sentido inverso, en todos esos

enunciados el predicado atribuido a (x), (y), (n) resulta constante e invariable en su significado, es decir, sirve de *standard* universal de descripción o valoración de los sujetos individuales a los que se atribuye: si tal atribución es correcta (es decir, *verdadera*), «Sócrates», «devolver los préstamos», «obedecer a la ley» resultan ser *casos*, o ejemplos (instanciaciones) de la justicia; si es falsa, no. Por lo que se puede decir que los predicados universales del tipo «justo», «bello» (o también —aunque esto supone un problema en parte diferente que se abordará luego— «hombre», «caballo», etc.) constituyen *núcleos de significado* unitarios e invariables que pueden referirse a una pluralidad mutable e inestable de sujetos y de circunstancias.

Sin embargo, si su contenido pudiese variar con arreglo a las opiniones subjetivas, seguiría imperando, según Platón, la amenaza del relativismo sofístico. Por tanto, estos predicados han de ser pensados en tanto que descripciones de un referente principal que posea de manera objetiva, absoluta y estable la propiedad que aquellos enuncian. Cada F es, por tanto, fundamentalmente *verdadero* de un objeto Φ: la referencia de «justo» es un objeto que Platón denominaba «lo justo en sí», «la justicia misma»; en resumidas cuentas, *la idea* (o *la forma*) de justicia que guarda con cada cosa de la cual se pueda predicar la propiedad de la justicia la misma relación que presenta el triángulo *ideal* de los matemáticos con los triángulos dibujados en cada ocasión. La idea de justicia se puede pensar como un cono de luz, irradiada desde un solo vértice, dentro del cual puede transitar una pluralidad de individuos (que, al ser iluminados, asumen la propiedad de ser justos, y dejan de tenerla cuando salen de él). Solo este objeto Φ posee de forma íntegra, y exclusiva, la propiedad descrita por el predicado F (únicamente la idea de justicia es perfectamente justa y nada más que justa), siendo por tanto inmediatamente asimilable a dicha propiedad (si «justicia» significa, según la definición que Platón proponía en el libro IV de la *República*, «hacer aquello que corresponde a cada uno», la «idea de justicia» queda enteramente descrita, sin que quepan excepciones ni variaciones, por dicha definición, de igual modo que la «idea de triángulo»

resulta perfectamente asimilable a la definición de «figura con tres lados cuyos ángulos suman 180°»).

Platón consideraba que únicamente refiriendo los predicados de tipo (F) en primer lugar a objetos ideales de tipo Φ era posible escapar del relativismo filosófico —el cual asignaba a tales predicados un significado variable al arbitrio de los «criterios» subjetivos—, basado a su vez en la inestabilidad «heracliteana» de las cosas y, en consecuencia, de los conocimientos que tenemos sobre ellas, de los discursos con los que describimos y juzgamos el mundo. Tal exigencia se formulaba claramente en el *Crátilo*, un diálogo precisamente dirigido contra el relativismo heracliteano y sofístico. «¿Diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no? [...] Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo —y parece que todo fluye—, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es. [...] ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así? [...] ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? [...] Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta [...] Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera. [...] En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe "lo bello", "lo bueno" y cada uno de los entes [ideales], es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al "flujo" ni al "movimiento"» (439c-440b).

La existencia de entes ideales inmutables como referencia esencial de los predicados empleados en el lenguaje descriptivo y valorativo era para Platón una premisa necesaria para la estabilización no relativista de los significados de dicho lenguaje, y por tanto del propio conocimiento del mundo a que aquel se refiere. Cobraba forma aquí uno de los axiomas fundamentales del platonismo: la *estabilidad* de los discursos y de los conocimientos depende de la de los objetos

sobre los que versan. «Los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles —no deben carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e invulnerables—» (*Timeo*, 29b).

En otras palabras, el modo de ser —el *estatuto ontológico*— de los objetos a los que se refieren discursos y conocimientos determina el grado de estabilidad, universalidad y verdad; en definitiva, el *estatuto epistemológico*. Por esa razón descartaba Platón —al contrario de cuanto haría el pensamiento moderno— que las *ideas*, a que se refieren predicados como «bello», «grande», etc., pudieran ser consideradas como *conceptos* o *categorías* internas del «pensamiento» (*noemata*): cada pensamiento, si lo es verdaderamente, y no sueño o delirio, es siempre pensamiento *de algo*, tiene un referente externo y objetivo (*Parménides*, 132b-d). Ciertamente, al contraponer en este aspecto al «padre» Parménides a Heráclito y sus seguidores sofistas, Platón pensaba no solo en que la verdad consistía en el discurso correspondiente al estado de las cosas («será verdadero el [discurso] que designa a los seres como son», *Sofista*, 263b; *Crátilo*, 385b), sino además en que el grado de verdad del discurso correspondía al grado de verdad —es decir, de estabilidad y de identidad propia, en suma de *ser*— de las cosas descritas.

Por consiguiente, los predicados del tipo «bello», «grande», etc., han de referirse en primer lugar —si se quiere proteger el discurso de su enfermedad relativista— a entes ideales objetivamente existentes y dotados de un grado de realidad más elevado que el de cada uno de los sujetos («Sócrates», «el número 1.000») que les son atribuidos en los enunciados descriptivos y valorativos. En este punto, Aristóteles vería aquello que a su juicio era el error capital de Platón: haber conferido «más realidad» al predicado que al sujeto, a la cualidad que a la sustancia; mientras él pensaba que propiedades tales como «bello» o «grande» no pueden existir sino como concreciones de una realidad principal de la cual son atributos, ya sea «Sócrates» o «este árbol».

Así pues, para Platón las *ideas* tenían que ser entes ideales, obje-

tos autónomos, aun si los predicados que expresaban el significado constituían en efecto *standard*, normas o criterios de descripción o de valoración del mundo, de las que nos servimos cuando decimos «este árbol es grande», «Sócrates es bueno» o «esta acción es justa». Ciertamente, la forma de existencia de las ideas difiere de la de las cosas (no se trata, en otras palabras, de una especie de «supercosas»). La idea de triángulo no es un triángulo perfecto y la idea de manzana no es una manzana eterna: tiene que ver más bien con el conjunto de rasgos *esenciales* que hacen identificables como tales, y diferentes de las demás cosas, cada triángulo y cada manzana. La forma de existencia de las ideas responde a criterios o normas de descripción y valoración *verdaderos* de los objetos y de las acciones; en el caso de las ideas, y solo en su caso, *existencia* y *verdad* coinciden plenamente.

Eso no es todo. En virtud del «principio de correspondencia», Platón entendía que un enunciado predicativo *verdadero* era aquel que describe una relación *real* entre objetos. Decir que «Sócrates es bueno», «esta figura es un triángulo», será cierto en el caso de que exista una relación entre los entes (empíricos) «Sócrates», «este dibujo» y los entes (ideales) «bueno», «triángulo», y falso si no hay tal relación. Pero ¿qué significa esta relación entre entes de un nivel ontológico distinto? Para resolver el problema, Platón formuló uno de sus teoremas más problemáticos, el de la «participación» (*methexis*) entre cosas e ideas. Las cosas «participan» de las ideas que las describen y las evalúan, se hallan en «comunidad» (*koinonia*) con ellas; en otras palabras, hay una «presencia» (*parousia*) de las ideas en las cosas. Sin embargo (observó Aristóteles), ¿cómo puede una idea estar «presente» en los múltiples objetos empíricos que la instancian sin perder su unidad? ¿La idea presente en las cosas no queda así convertida en una «forma inmanente», que no existe fuera de las cosas de las que representa la estructura esencial, perdiendo por ello la *separación* de la cual depende su rol de criterio absoluto e invariable de juicio descriptivo y valorativo? Lo «justo» se resolvería entonces en la pluralidad de hombres justos y de acciones justas, el «triángulo» en la multiplicidad de las figuras triangulares; pero en

tal caso desaparecería la remisión a la «norma de la justicia», al «*standard* de la triangularidad», cuya existencia era según Platón la única garantía objetiva e invariable de los juicios en torno a aquello que es justo y aquello que es triangular.

Para pensar en la relación de «participación», y en el rol causal de las ideas en su ámbito (la idea de la justicia ha de ser de alguna manera la *causa* del hecho de que «Sócrates es justo», ya que solo participando de ella él deviene tal), Platón introdujo la noción de la relación entre «modelo», o «paradigma», y copia. Las ideas eran, pues, concebidas como modelo de las que cada una de las instanciaciones empíricas resultaban reproducciones o justamente «copias», inevitablemente imperfectas e inestables. Tal esquema de inteligibilidad parecía dotado de capacidades explicativas satisfactorias en muchas situaciones; precisamente aquellas en cuyo ámbito había ido surgiendo la «teoría de las ideas». Se puede decir, por ejemplo, que el geómetra, cuando dibuja un triángulo, convierte en visible el modelo únicamente inteligible del triángulo ideal, hace una «copia». Se puede decir que cuando fabrica una cama de madera, el carpintero se inspira en el modelo ideal de «cama», materializándolo. Se puede decir, también, que el buen político, cuando esboza la constitución de la ciudad, se inspira en la idea de justicia, que intenta poner en práctica en las circunstancias históricas en que obra. En el lenguaje aristotélico, esta función causal de las ideas resultaría de tipo «formal» y/o «final»: la idea es la forma reproducida en la materia, o el fin al cual se orienta la acción.

Pero ¿qué significado tendría decir, por ejemplo, que el perro Pluto es una copia de la idea de perro, o que la idea de perro es «causa» de Pluto? La extensión de la relación ideas-cosas al mundo de los objetos naturales constituía un problema difícil para la teoría platónica de las ideas, la cual se había formado —como se ha visto— en el ámbito de la valoración moral por un lado, y en el epistémico de las matemáticas, por otro. En el *Timeo* Platón intentó resolverlo ampliando el modelo artificialista (del tipo idea de cama/carpintero/cama de madera) a escala cosmogónica, es decir, concibiendo el mundo en su totalidad como un artefacto reproductor del orden ideal.

Volveremos a ello en el apéndice 2, pero conviene adelantar ahora que en este terreno el pensamiento platónico se encontró en una condición de extrema debilidad frente a la formidable crítica aristotélica, con arreglo a la cual el modelo artificialista no podía en absoluto explicar el orden del mundo, basado en cambio en la *legalidad* inmanente a los procesos naturales. Desde un punto de vista platónico, se podría sin embargo replicar que dicha legalidad, al ser transferida mediante el concepto antropológico de la «naturaleza del hombre» al ámbito ético-político, como efectivamente hacía Aristóteles, no podía sino producir efectos extremos de conservadurismo: ¿cómo criticar una forma política histórica si no desde un punto de vista externo a la misma, esto es, recurriendo a un criterio absoluto de «justicia»? De hecho, Aristóteles consideró inviable el proyecto platónico de la *República* porque jamás se había llevado a la práctica en el pasado, lo cual demostraría el carácter ajeno a la legalidad propia de la naturaleza humana tal como se manifiesta en la historia (*Política*, II, 5).

En cualquier caso, si permanecemos en el ámbito propio de la teoría de las ideas —en el cual la relación «participativa» modelo/copia mantiene cierta eficacia explicativa en relación con la «presencia» de las ideas en cada una de las cosas o de las acciones que aquellas convierten en descriptibles y evaluables con arreglo a la verdad—, se plantean algunos problemas más directamente pertinentes. En primer lugar: ¿*cuáles* son las ideas? En otras palabras, ¿cuál es la «población» del mundo «inteligible», noético-ideal? En segundo lugar: ¿de qué modo se conocen las ideas? Por último, dando por explicada la relación participativa entre ideas y cosas, ¿cuáles son las relaciones entre las ideas?

Por lo que respecta a la primera pregunta, la versión «clásica» de la teoría de las ideas —la que aparece en el *Fedón*, en la *República* y en los diálogos contiguos— comportaba, aun sin proporcionar en ningún caso un catálogo concreto, tres familias principales de ideas, potencialmente ampliables. La primera y más extensa familia era la de las *ideas de valor*, de ámbito ético-político, como «bello», «bue-

no», «justo». No parece que Platón pensase también en la existencia de las ideas negativas respectivas, como «no bueno» o «malo»: puesto que estas ideas servían de criterios de valoración, la idea de «bueno», por ejemplo, bastaba para diferenciar el ámbito de las cosas buenas del de las no buenas, en función de la respectiva participación, o no participación, de tal idea (es decir, de la presencia o de la ausencia de lo «bueno» en los dos ámbitos).

La segunda familia incluía las ideas de los entes matemáticos, como «uno», «cuadrado», «ángulo», «sólido», etc. (avances teóricos posteriores, no mencionados en estos diálogos, pudieron inducir a Platón, o a la Academia, a considerar los entes matemáticos como «intermedios» entre las ideas verdaderas y los objetos empíricos). La tercera familia comprendía aquellas ideas que Aristóteles llamaría de los *relativos*: parejas dimensionales como «igual/distinto», «grande/pequeño», «doble/mitad», «rápido/lento», etc. La ampliación abarcaba finalmente las ideas de los objetos artificiales, como la «cama»: tal ampliación formaba parte sin duda de la dinámica artificialista implícita en la relación modelo/copia, pero la existencia de ideas de artefactos fue cuestionada por los avances del pensamiento académico (si por ejemplo el carpintero hubiese conocido la idea de la cama, hubiese habido que considerarlo con toda propiedad como un filósofo).

Un primer testimonio de la discusión académica sobre la delimitación del mundo ideal aparece ya en una página memorable del *Parménides*, donde el viejo maestro eleático critica las convicciones de un «jovencísimo» Sócrates: en el cual se reconoce la máscara de las primeras posiciones platónicas acerca de las ideas, ahora consideradas «inmaduras» en el plano teórico. Afirmaba, pues, «Parménides»:

> Pero respóndeme ahora lo siguiente [Sócrates]: ¿tú mismo haces la distinción que dices, separando, por un lado, ciertas Formas en sí, y poniendo separadas, a su vez, las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que hay algo que es la semejanza en sí, separada de aquella semejanza que nosotros tenemos, y, asimismo, respecto de lo uno y los múltiples? [...] —Así me lo parece, repuso Sócrates. —¿Y acaso, tam-

bién —siguió Parménides—, cosas tales como una Forma en sí y por sí de justo, de bello, de bueno y de todas las cosas de este tipo? —Sí —respondió. —¿Y qué? ¿Una Forma de hombre, separada de nosotros y de todos cuantos son como nosotros, una Forma en sí de hombre, o de fuego, o de agua? —Por cierto —contestó, a propósito de ellas, Parménides—, muchas veces me he visto en la dificultad de decidir si ha de decirse lo mismo que sobre las anteriores, o bien algo diferente. —Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no? —¡De ningún modo! —repuso Sócrates—. Estas cosas que vemos sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo. Ya alguna vez me atormentó la cuestión de decidir si lo que se da en un caso no debe darse también en todos los casos. Pero luego, al detenerme en este punto, lo abandoné rápidamente, por temor a perderme, cayendo en una necedad sin fondo. Así pues, he vuelto a esas cosas de las que estábamos diciendo que poseen Formas, y es a ellas a las que consagro habitualmente mis esfuerzos. —Claro que aún eres joven, Sócrates —dijo Parménides—, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas. Ahora, en razón de tu juventud, aún prestas demasiada atención a las opiniones de los hombres (130b-e).

Es difícil no entrever en esta página las huellas de un debate enconado que debió desarrollarse en el seno de la Academia en torno a los límites y al sentido de la versión primera de la «teoría de las ideas»: un debate cuyo eco tal vez se dejaba oír todavía en Aristóteles, cuando, reivindicando la plena dignidad filosófica de la ciencia de la naturaleza, escribía: «Incluso en relación con aquellos seres que no cuentan con atractivos sensibles, en el plano de la observación científica la naturaleza que los ha forjado depara sin embargo enormes goces a quien sepa comprender las causas de los mismos, es decir, a quien sea auténticamente filósofo [...]. Por tanto, no hay que alimen-

tar una pueril repugnancia hacia el estudio de los seres vivientes más humildes: en todas las realidades naturales hay algo maravilloso» (*Partes de los animales*, I, 5).

Cierto es, en cualquier caso, que la objeción planteada por Parménides a la limitación de las ideas al ámbito de los valores éticos («bello», «justo», «bueno») y al epistémico de las matemáticas («igual») apuntaba a una ampliación de la relación modelo/copia a todo el mundo de la naturaleza, es decir, del programa cosmogónico que quedó esbozado en el *Timeo*. Pero de esa manera se hacía inevitable una proliferación incontrolada de la población de las ideas «separadas», como volvió a destacar la crítica despiadada de Aristóteles. «[En cuanto a] los que consideran que las Ideas son causas [...], buscando comprender en primer lugar las causas de las realidades que nos rodean, introdujeron otras realidades distintas de ellas pero iguales en número, como si alguien que quisiera contar no pudiera hacerlo cuando hay pocas cosas, pero sí cuando hay más. En efecto, hay aproximadamente tantas Formas (o en todo caso no menos) como cosas sensibles, y a partir de estas dichos filósofos ascendieron, buscando las causas, hasta aquellas: para cada cosa individual hay algo homónimo y separado de las substancias, y para los demás tipos de realidades, tanto sublunares como eternas, existe la unidad de una multiplicidad» (*Metafísica*, I, 9). De hecho, no solo el mundo de las ideas terminaba por corresponder exactamente con el de las sustancias sensibles, sino que resultaba más extenso que este, incluyendo ideas de cualidad y de relación («bueno», «igual», «doble») de las que no hay, según Aristóteles, «sustancias» del tipo «caballo» o «Sócrates».

Tal vez era de veras mejor —a pesar de «Parménides»— mantener la teoría de las ideas en el terreno ético por un lado, y epistemológico por el otro, en el que se había fraguado y donde había demostrado su eficacia crítica y explicativa. Y es en ese ámbito donde en cualquier caso se ha de afrontar la segunda pregunta que nos habíamos planteado: ¿cómo se conocen las ideas «separadas» e «inteligibles», y a qué da lugar tal conocimiento?

Platón era categórico al sostener que el carácter propio del filó-

sofo digno de tal nombre había de consistir en el «conocimiento de lo que es cada cosa», de la «esencia de cada cosa», es decir, de cada idea (véase, por ejemplo, *República*, VI, 484c-d; VII, 534b). Entre otras cosas, de donde el filósofo obtenía la legitimidad de su derecho a gobernar era precisamente de dicho conocimiento, porque gracias a él podía referirse a ideas como lo «justo» y lo «bueno» utilizándolas a modo de «paradigmas» y criterios para instaurar sus leyes en el mundo histórico-político. ¿Cómo alcanzar, pues, tal conocimiento?

Para describirlo, el lenguaje metafórico empleado por Platón puede sugerir indicaciones en parte erróneas, ya que dicho lenguaje pertenece casi íntegramente a la esfera de la *visión*. Por otra parte, las mismas palabras griegas que designan la idea —concretamente *idea*, o *eidos*, «forma visible»— derivan de la raíz *id-*, que las vincula al verbo *idein*, «ver». Así pues, el conocimiento intelectual que tiene por objeto las ideas era continuamente descrito por Platón como un acto de pensamiento (*noesis*) que tiene su correspondencia en el acto de la visión; en griego, el mismo verbo que designa la actividad teórica (*theorein*) significa antes que nada «observar, contemplar». Todo ello parece sugerir que el conocimiento de las ideas se ha de concebir como una *intuición intelectual* inmediata, de carácter extralingüístico, no discursivo, si bien ciertamente no extrarracional. Ciertamente, no cabe excluir que la analogía entre el acto de pensamiento, que tiene por objeto la «forma» como esencia ideal, y el acto de la visión, que se dirige a la «forma visible de las cosas», indujese a Platón, al menos en una vertiente de su pensamiento, a concebir justamente de este modo el momento culminante de la comprensión de las ideas. Sin embargo, no podía ser este el aspecto principal y dominante de su teoría del conocimiento noético, por una serie de buenas razones. En primer lugar, dicho conocimiento requería el trabajo de la dialéctica, el procedimiento filosófico por excelencia, el cual (como veremos en la lección 12) era enteramente de naturaleza argumentativa y comportaba la confrontación discursiva entre una pluralidad de sujetos. En segundo lugar, Platón insistía en el carácter lingüístico-discursivo del momento final de ese trabajo: se trata-

ba de «alcanzar la razón» (*logos*) que explica racionalmente la esencia de cada cosa y exponerla (también con la razón, *logos*) «a sí mismo y a los demás» (*República*, VII, 534b).

Del *Fedón* y de la *República* podemos inferir indicaciones precisas acerca del modo de llegar al conocimiento «dialéctico» de las ideas. Pongamos que se trate —como sucede justamente en la *República*— de comprender qué es «la justicia» en sí: la idea de «justo». Los interlocutores serán llamados a formular sus «hipótesis» sobre la cuestión. El filósofo que conduce el diálogo (en este caso, Sócrates) intentará ir refutando las hipótesis propuestas, mostrando por ejemplo que no son universalizables, es decir, extensibles a todos los casos en cuestión, o bien que entrañan consecuencias inaceptables o dependen de supuestos igualmente inadmisibles. La confrontación argumentativa, en el caso de que tenga éxito, habría de conducir finalmente a formular una tesis «irrefutable», o cuanto menos «más difícil de refutar» (*Fedón*, 85c), esto es, ya no hipotética (*República*, VI, 511b). El contenido de dicha tesis se puede expresar en un discurso concluyente (que es, por ejemplo, para la justicia, «hacer lo que corresponde a cada uno»).

Sin embargo, en este asunto surge una cuestión ulterior. No solo eran rarísimas en Platón «definiciones» de las ideas de este tenor (el caso de la «justicia» es completamente excepcional, y por lo demás también su definición se consideraba solamente provisional aunque útil para fines ético-políticos en la *República*, VI, 504a-c); lo que importa más es que las mismas no podían por principio tener un carácter definitivo y concluyente, puesto que su formulación dependía en todo caso del contexto argumentativo y del consenso de los interlocutores implicados en la confrontación dialéctica. Sin duda alguna, en este punto se producía una tensión latente dentro del pensamiento de Platón. Por un lado, subrayaba con rotundidad, como hemos visto, la exigencia de estabilizar los significados del lenguaje, apartándolos de la arbitrariedad de los hablantes y en consecuencia de la eficacia persuasiva de la retórica: tal exigencia lo llevaba hacia la creación de una especie de «diccionario eidético», unívoco y norma-

tivo en lo que atañe a la significación discursiva. Por otro lado, aún eran mayores su recelo en relación con el carácter cerrado y repetitivo del «libro», y la consiguiente necesidad de someter cada vez los resultados del itinerario cognoscitivo al examen del debate dialéctico, de la confrontación «viva» entre los hombres; el único modo de llegar a convicciones realmente arraigadas en el «alma», y por tanto eficaces tanto intelectual como moralmente. La ardua suma vectorial entre estas dos exigencias en disputa, e irrenunciables por igual, parecer haber llevado a Platón a experimentar una forma de conocimiento de las ideas cuanto menos no reducible a formulaciones definitorias cerradas e invariables.

Así quedó esbozado en varias ocasiones un enfoque de las ideas compuesto por dos procedimientos convergentes: diferenciación por un lado, delimitación por el otro («delimitar» es por otra parte el significado primario del verbo *horizein*, traducido habitualmente por «definir»). Desde el primer punto de vista, se trataba de decir aquello que la idea buscada *no es*, señalar la diferencia con las cosas y las otras ideas. Así, por ejemplo, en la *República*, lo «bueno» es distinto de la inteligencia y del placer, que también pueden resultar «buenos»; en el *Hipias Mayor* lo «bello» no es una «joven bella» o el «oro», pero tampoco lo «conveniente», lo «útil» o lo «provechoso». Pero por el otro lado, se trataba de determinar las relaciones de la idea buscada con otras ideas afines que forman una especie de *red* que la circunscribe, en cuyo interior aquella constituye un *nodo*. La idea objeto de búsqueda resultaba así inteligible como el *punto focal* al que remiten las ideas afines, y que a su vez remite a ellas. En el libro I de la *República*, Trasímaco había dirigido a Sócrates la siguiente conminación: «Pero no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa» (336d). Ahora bien, es probable que normalmente el mayor grado posible de «claridad y exactitud» alcanzable en la teoría de las ideas consistiera precisamente en esa delimitación relacional de la idea buscada (en la misma *República* la definición «clara y precisa» de la idea de «justo»

como «hacer lo que corresponde a cada uno» era tomada como provisional, porque tenía que presentar *además* una relación constitutiva con la idea de «bueno», y resultar por ello «útil» y «provechosa» en términos de felicidad).

La descripción más explícita de este procedimiento de comprensión de las ideas mediante su delimitación relacional se ofrecía en el *Filebo*, concretamente a propósito de la idea más importante y más enigmática, la de lo «bueno» (sobre ella véase el apéndice I). En este caso la investigación dialéctica llegaba, por diferencia y semejanza, hasta «el vestíbulo de la mansión del bien»* (64c); pero lo «bueno» en sí era elusivo, puesto que tendía a apartarse «refugiándose en la naturaleza de lo "bello"» (64e). Así pues, había que atraparlo en una *red*: «Si no podemos capturar el "bien" bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, afirmando en cierto sentido la unidad...» (65a). Lo «bueno» parecía aquí, pues, el *nodo* o la trama relacional de tres ideas distintas, de orden ético, estético y epistémico; recíprocamente, cada una de ellas era también «buena», «útil» y «provechosa».

Si la comprensión de la unidad de la idea mantenía probablemente un componente intuitivo no eliminable, el resultado principal del conocimiento dialéctico, la descripción discursiva del significado de cada esencia ideal (*logos tes ousias*) comportaba por tanto su delimitación por diferencia y afinidad y su inserción en una red de relaciones significativas que pudiese circunscribirla. ¿Cabía la posibilidad de esbozar un mapa sistemático de las relaciones recíprocamente constitutivas entre las ideas, o cuanto menos determinar los presupuestos metódicos? Esta cuestión ponía en juego la propia cientificidad de la dialéctica como método de conocimiento

* Si bien el autor, por razones que expone en el apéndice I, opta por «lo bueno» [*il buono*] en lugar de «el bien» [*il bene*] como traducción del griego *to agathon*, mantenemos en su literalidad los fragmentos que aquí se reproducen de las obras de Platón publicadas en castellano en las que se ha preferido «el bien». (*N. del t.*)

de las ideas. Como veremos en la lección 13, Platón se propuso dar una respuesta positiva, aun siendo problemática a su vez, describiendo en el *Sofista* una especie de «gramática general» del mundo noético-ideal.

En cambio, en lo que concierne a la disposición originaria de la «teoría de las ideas», esta representaba en Platón sobre todo la respuesta a una exigencia urgente normativa y fundacional —antirrelativista—, tanto en el campo ético-político como en el epistémico; una exigencia que podía satisfacerse aun si la «teoría» no podía (y no se proponía) lograr aquel cierre sistemático (en lo relativo a las definiciones y enumeraciones de los entes ideales, así como de sus relaciones) reclamado por otros, ni requisitos filosóficos más exigentes, como los formulados por Aristóteles.

NOTA

La obra de referencia sobre la «teoría de las ideas» sigue siendo la de D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1989. [Hay trad. cast: *La teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1989.] También son valiosos los ensayos de H. CHERNISS, «The philosophical Economy of the Theory of Ideas», ahora en ID., *Selected Papers*, Leiden, Brill, 1977, págs. 121-132, y de G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1981. Véase también F. FERRARI, «Teoria delle idee e ontologia», en M. VEGETTI (ed.), *Platone. Repubblica* (traducción y comentario), vol. IV, Napoles, Bibliopolis, 2000, págs. 365-391; W. LESZL, «Pourquoi des formes? Sur quelques-unes des raisons pour lesquelles Platon a conçu l'hypothèse des formes inteligibles», en J.-F. PRADEAU (ed.), *Platon: les formes intelligibles*, París, PUF, 2001, págs. 87-127. Una amplia discusión general sobre la teoría de las ideas y sobre el problema de la «participación» se encuentra en F. FRONTEROTTA, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001. Recopilaciones útiles de ensayos en R. KRAUT (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, y G. FINE (ed.), *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

LECCIÓN II
¿UNA TEORÍA DE LOS «DOS MUNDOS»?

Es lo mismo que se cuenta de Tales. Este, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies. La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía.

PLATÓN, *Teeteto*, 174a

A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelve a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino de esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.

PLATÓN, *Fedro*, 247c-e

Debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas.

PLATÓN, *República*, VII, 520c

En un célebre pasaje del libro V de la *República*, Platón establecía con claridad un principio de correspondencia bicondicional entre niveles del ser y grados del conocimiento. El conocimiento está correlacionado con los objetos sobre los cuales trata (477d): si existe un nivel del ser dotado de inmutabilidad e identidad propia, y por ello portador de *verdad*, habrá un conocimiento universal y estable aplicable al mismo. A la inversa, si existen formas de conocimiento distintas, estas se corresponderán con objetos dotados de un modo distinto de ser. «Lo que es plenamente [el mundo noético-ideal] es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido. [...] Y si algo se comporta de modo tal que es y no es [el mundo del devenir], ¿no se situará entremedias de lo que es en forma pura y de lo que no es de ningún modo? [...] Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a lo que es y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico y la ignorancia se refiere a esto intermedio» [...] (477a-b). Es manifiesto que estamos de acuerdo en que la opinión (*doxa*) es distinta del conocimiento científico (*episteme*) [...]. Y tal vez el conocimiento científico está por naturaleza asignado al ente, de modo que conozca cómo es [...]. La opinión, en cambio [...], ¿conoce lo mismo que el conocimiento científico? ¿Y lo mismo será cognoscible y opinable, o es imposible esto? [...] Por lo tanto, si lo que es es cognoscible, lo opinable será algo distinto de lo que es [...]. Si se nos aparecía algo que a la vez fuese y no fuese, una cosa de tal índole yacería entre medio de lo que puramente es y de lo que por completo no es, y ni le correspondería el conocimiento científico ni la ignorancia, sino, como decimos, algo que parece intermedio entre la ignorancia y el conocimiento científico [...] se ha mostrado que lo que llamamos "opinión" es intermedio entre ellos» (478 a-d).

Existe, en consecuencia, una oposición polar entre «ser» (ámbito de las ideas) y «no ser» (absoluta falta de estabilidad y de posibilidad de determinación predicativa), y una paralela oposición entre las respectivas formas de conocimiento, «ciencia» en sentido fuerte y total ausencia de la misma. Pero existe además un nivel intermedio entre estas polaridades: el mundo mudable e inestable del devenir, del tiempo y de la multiplicidad, del cual se posee un conocimiento que participa de la precariedad en lo que atañe a la verdad: se trata de la opinión, menos «clara» y transparente que la ciencia, más «clara» —más cercana a la verdad— que el no-saber absoluto.

El principio de correspondencia sancionaba con nitidez la «separación» (*chorismos*) entre el ámbito ontológico del ser y el del devenir, y en consecuencia entre las respectivas formas de conocimiento, *episteme* y *doxa*. De lo cual se desprendían consecuencias de una gran importancia. Al desarrollarlas de una forma coherente, resultaba que, por un lado, no era posible poseer conocimiento científico del mundo del devenir, y por otro, no era posible tener «opiniones» acerca del mundo ideal. En otras palabras, no se trataba de mejorar la opinión aplicando a sus conocimientos una metodología mejor, por ejemplo de tipo matemático, ya que su inferioridad epistémica no dependía de sus métodos sino de sus objetos: por ejemplo, la medicina, conocimiento de los cuerpos y del devenir, nunca podría llegar a ser propiamente «científica». A la inversa, los conocimientos noéticos, epistémicamente fuertes, en ningún caso podrían tener por objeto el mundo del devenir: no podía haber una física «científica». De lo que se desprendía una deriva antiempirista que llegaba a su límite paradójico en la epistemología del libro VII de la *República*: la «verdadera» astronomía debía referirse exclusivamente al ámbito noético-ideal, sin referencia alguna a la observación de los cielos, y la «verdadera» teoría musical debía estudiar la teoría de los «números armónicos» prescindiendo por completo de la escucha de los sonidos. Así pues, una especie de astronomía *ciega* y una musicología *sorda* parecían la consecuencia epistemológica del principio de correspondencia entre el ser y el conocimiento y de la radical separa-

ción entre los «dos mundos», el noético-ideal y el opinable-empírico, que se derivaba.

El modelo de la «línea», introducido al final del libro VI, producía una articulación posterior de los dos ámbitos, sin atenuar la separación (se abandonaba, por su irrelevancia epistemológica, la polaridad negativa de no-ser/no-saber).

Dicha «línea» (considérese como si estuviese dibujada verticalmente y dividida en segmentos de tamaño desigual) configuraba la escansión de los niveles del ser y de las correspondientes formas de conocimiento. Se la puede representar esquemáticamente del siguiente modo:

MUNDO SENSIBLE			MUNDO INTELIGIBLE		
Imágenes		Objetos empíricos		Objetos matemáticos	Ideas
A	D		C	E	B
Imaginación		Creencia		Pensamiento dianoético	Pensamiento noético
OPINIÓN			CIENCIA		

Al mundo sensible o empírico (segmento AC) corresponde, pues, la forma de conocimiento de la opinión; al inteligible o ideal (segmento CB), la ciencia. Ambos segmentos se hallan divididos en dos con arreglo a una relación copia/original. En AD están comprendidas las imágenes (reflejos, sombras, también reproducciones artísticas) de los objetos naturales o artificiales comprendidos en DC; el conocimiento de las «copias» se denomina «imaginación» (o también «simulación», pensando precisamente en la reproducción artística que imita los objetos, como por ejemplo la pintura). La forma de conocimiento de sus «originales» (animales, plantas, objetos fabricados) recibe el nombre de «creencia» porque consiste en la convicción ingenua, espontánea, de que estos sean los únicos entes existentes en realidad, y que las opiniones que poseemos sean la única forma de verdad. En cambio, en CE se hallan comprendidas las representacio-

nes visibles (por ejemplo, los triángulos dibujados o los mapas celestes) de los objetos *ideales* «originales» incluidos en EB. La forma de conocimiento propia de los primeros es un tipo de conocimiento hipotético-deductivo, ejemplificado en primer lugar por el matemático; los segundos constituyen los objetos del «pensamiento puro», el filosófico-dialéctico, que va más allá de las «hipótesis» encaminándose hacia «principios» no hipotéticos (como veremos mejor en la lección siguiente).

El modelo de la «línea» subraya, como resulta evidente, la correspondencia entre los niveles del ser y los grados del conocimiento, confirmando la separación entre los respectivos ámbitos y la imposibilidad de modificar, hacia arriba o hacia abajo, la cualidad epistémica del conocimiento de no cambiar el ámbito de los objetos a que tal conocimiento se refiera.

La teoría de las ideas parecía propiciar así una concepción de dos mundos diferentes —el del ser y la ciencia, el del devenir y la opinión— articulados en su interior, pero rigurosamente separados y no transmisibles. No obstante, la importancia de las consecuencias de semejante conclusión llegaba hasta el punto de poner en tela de juicio el eje principal de la filosofía platónica, en la cual la introducción de las ideas había respondido a una exigencia de *fundación* crítica, no de negación o de *alternativa* epistémica e incluso existencial frente a la comprensión intelectual y la acción ético-política que tienen como escenario propio el campo del tiempo y de la historia.

De hecho, si el conocimiento verdadero debía tener como objeto *otro* mundo, entonces en *este* —el mundo de los cuerpos, del devenir, de la política— el filósofo no podía sino vivir como un extranjero. Ese era justamente el retrato que se procuraba en el *Teeteto*, ejemplificado con el ejemplo de Tales caído en el pozo y del que se burlaba la joven esclava. Los verdaderos filósofos «desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades. No se paran a mirar ni prestan oídos a nada que se refiera a leyes o a decretos, ya se den a conocer

oralmente o por escrito. [...] En realidad solo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. Como decía Píndaro, él se adentra "en las profundidades de la tierra" y lo mismo se interesa por su extensión, cuando se dedica a la geometría, que va "más allá de los cielos" en sus estudios astronómicos. Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas (173c-174a). [...] Por esa razón es menester huir de él [este mundo *de aquí*] *hacia allá* con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad» (176a-b).

Esta «huida» más allá de la ciudad, el cuerpo y la vida en este mundo no podía sino llevar a una interpretación literal del mito del alma en *Fedro*: de su viaje después de la muerte corpórea que la conducía «al otro lado del cielo», a lo *supraceleste*, y al único conocimiento posible del *otro* mundo, de las ideas situadas en la «llanura de la Verdad» (248b) que allí se extendía. De ese modo se abría nuevamente el horizonte del *Fedón*: la «pureza» del conocimiento del ser verdadero únicamente se puede obtener por medio de la «purificación» consistente en la supresión de los lazos con el cuerpo, con el tiempo, con la ciudad de los hombres, y por tanto en la muerte en este mundo y en el renacimiento en el otro (el conocimiento que conservamos de vivos estribará entonces en una rememoración oscurecida del que adquirimos «allá»).

Sin embargo, como hemos dicho, este tipo de pensamientos producía una especie de desviación del eje del pensamiento platónico, aunque estuviese indiscutiblemente arraigado en su estructura polar, en su disposición «en dos niveles». Sin embargo, la desviación ya aparecía rectificada, al comienzo del libro VII de la *República*, con la gran alegoría de la «caverna», que constituía una especie de accionamiento, desde el punto de vista educativo y ético, del modelo estático onto-epistémico de la «línea», para el cual el movimiento era extra-

ño. El lenguaje platónico de esas páginas, donde abundan las polaridades «arriba/abajo», «luz /tinieblas», «dentro/fuera», parece confirmar en realidad, en un plano axiológico además de ontológico, una interpretación de oposición y alternativa de la relación entre los «dos mundos». Sin embargo, la dinámica de la alegoría se orientaba en realidad en sentido contrario.

La condición humana se representaba mediante la imagen de unos prisioneros encadenados en una caverna y forzados a mirar la pared del fondo. Solamente podían ver las sombras de los objetos que se movían tras ellos, proyectadas por un fuego situado cerca de la entrada de la caverna. Tal condición correspondía a la del segmento inferior de la línea, cuyos objetos son realidades sensibles (en copia o en original), y cuya forma cognoscitiva es la de la «creencia» o la de la «opinión», epistémicamente infundadas. Sin embargo, si un prisionero recobrase la libertad —algo que cabe suponer debido a un protofilósofo como Sócrates—, podría ascender hacia el exterior de la caverna, descubriendo allí el mundo «verdadero» de la naturaleza iluminada por la luz solar, que correspondía, en el modelo de la «línea», al ámbito de los entes ideales. Esta ascensión significaba, pues, la posibilidad de un movimiento cognoscitivo —gracias a la educación filosófica— que lleva del mundo de los sentidos y de la opinión al de las ideas y del pensamiento dianoético y noético.

Hay que aclarar de inmediato una implicación importante de la alegoría de la caverna, que puede aplicarse sobre la interpretación del modelo mismo de la «línea». *No existen* en realidad *dos mundos*, uno «dentro» y uno «fuera» de la caverna. Para hombres que tienen un cuerpo y viven en el tiempo, hay *un solo mundo*, y es el de la caverna. «Liberación» y «ascensión» significan en consecuencia no un desplazamiento en el espacio, sino una conversión de la mirada intelectual, que la libera de los vínculos de la creencia acrítica en la inmediatez de los sentidos y en las opiniones transmitidas por el entorno social, y la orienta —mediante la interrogación filosófica— hacia una forma de pensamiento más elevada y hacia los objetos que le son propios. Pero la alegoría comportaba una consecuencia todavía más

importante. La conversión de la mirada no puede significar una fuga mental del mundo de los hombres que viven en la caverna, algo que parecía sugerir el *Teeteto*. Los filósofos «liberados» habían de volver a dirigir su mirada hacia lo «bajo», hacia los conocimientos y la política de esos hombres. Se trataba antes que nada de un deber moral para con los viejos compañeros de encierro que habían permitido, en el contexto de la ciudad, la liberación educativa de los filósofos. Así hablarán los filósofos fundadores y educadores a sus discípulos «liberados»: «Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño» (*República*, VII, 520 c).

El aspecto más relevante de este fragmento es una reducción drástica de la separación epistemológica que parecía haber sido introducida por la teoría de los «dos mundos». Seguía siendo cierto que grados de conocimiento distintos comportan referirse a distintos niveles del ser. Sin embargo, se veía ahora con claridad que el conocimiento relativo al nivel ontológico superior no es *alternativo* sino *fundamentador* con respecto al del mundo del devenir. Si de este mundo solo cabe la opinión y no la ciencia, existen sin embargo opiniones «verdaderas» que pueden orientar «correctamente» nuestro pensamiento y nuestra práctica también en su ámbito. Así pues, el conocimiento epistémico de los entes noéticos-ideales (en este caso de ideas de valor como las de justicia, belleza y bondad) ejerce un rol de fundamentación con respecto a las opiniones «verdaderas», las acredita racionalmente y legitima así el rol de gobierno en la «caverna» de quienes lo poseen, los verdaderos filósofos. La mirada de estos se desplaza metódicamente de lo bajo a lo alto y al revés, cerrando así la brecha creada por la separación entre los «dos mundos»: ellos están en condiciones de «dirigir la mirada hacia lo más verdadero y, remitiéndose a ello sin cesar, contemplarlo

con la mayor precisión posible, de modo de implantar también aquí las reglas concernientes a lo bello, a lo justo, a lo bueno» (*República*, VI, 484c-d).

No obstante, el rol fundamentador del conocimiento filosófico, que abría nuevamente el tránsito entre los «dos mundos», no se agotaba en la dimensión ético-política esencial en la alegoría de la caverna. Se esbozaba además, en varios niveles, una relación epistémica entre los «segmentos» del conocimiento que el modelo de la «línea» había distinguido y aislado. En el libro VII de la *República* una de las tareas mayores asignadas a la dialéctica filosófica era hacer una *crítica* de los conocimientos matemáticos que no solo marcaba el límite absoluto hacia lo «alto» —para señalar la inferioridad onto-epistémica de los mismos frente al «pensamiento puro» de la filosofía—, sino que distinguía además, en su interior, una forma «correcta» y una «incorrecta» de practicarlos, en relación con la mayor o menor capacidad abstractivo-idealizadora; una crítica, pues, que podía invertirse a efectos prácticos en una refundación de las matemáticas orientada por la filosofía. Ante ellas, por otra parte, la dialéctica se situaba como una especie de epistemología general, capaz de producir «una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es» (VII, 537c). Así pues, con arreglo al modelo de la «línea», este rol epistemológicamente constructivo de la dialéctica con respecto a las matemáticas se podía considerar como la apertura de una relación de fundamentación entre el primer segmento y el segundo (EB>CE).

Por su parte, el *Filebo* señalaba un rol fundamentador ulterior de las matemáticas con respecto a los conocimientos empíricos: cuanto más se matematizaban, mejor era su condición epistémica de «exactitud», lo cual hacía posible jerarquizarlos, comenzando por las técnicas más «exactas» como la arquitectura, que «se sirve abundantemente de medidas e instrumentos», hasta las menos «precisas y seguras» como la medicina, la agricultura y la música (55e-56b). Había en este caso una relación epistémica que comunicaba el segundo segmento con el tercero de la «línea» (CE>DC). El *Filebo* se aventuraba a señalar la verdad más allá de este nexo fundamentador,

describiendo una situación teórica en la que el plano ideal actuaba de principio de orden («límite») activo en el seno del mundo empírico (27b-c), o de «fin» al cual se dirigía su «devenir»: pero una expresión como «devenir hacia la esencia» (*genesis eis ousian*, 26d) ha de ser considerada poco menos que un oxímoron con respecto a la configuración originaria de la teoría de las ideas y de los «dos mundos», una efracción experimental de sus límites en aras de una perspectiva, que sería la aristotélica, de superación de la «separación» ontológica.

Sin embargo, la posibilidad de abrir un tránsito, una relación fundamentadora directa entre la propia dialéctica filosófica y los conocimientos de lo empírico, es decir, entre el primer segmento y el tercero de la «línea» (EB>DC), se experimentaba también en diálogos de inspiración manifiestamente «eleática» (en consecuencia, acaso antipitagórica) como el *Sofista* y el *Político*. En el primero, las relaciones dentro del mundo eidético se empleaban como una especie de «red» conceptual capaz de capturar los nexos constitutivos del campo empírico y de verificar el significado de los enunciados que lo describían (véase al respecto la lección 13). En el segundo, esas mismas relaciones se ponían en cambio al servicio de un proyecto de gobierno filosófico de la ciudad de los hombres, cerrando así el círculo entre dialéctica y política que la *República* había esbozado.

No desaparecía, con todo esto, la «separación» entre los dos mundos, el del ser y la ciencia por un lado, y el del devenir y la opinión por el otro. Pero el primero constituía ahora «en el cielo un paradigma» (*República*, IX, 592b) que ya no era la meta de una evasión de la «caverna» hacia un mundo *distinto* «supraceleste», sino el criterio de referencia para una crítica y una refundación de la vida y de los conocimientos en *este* mundo. Para decirlo en otras palabras, el *eros* filosófico, dirigido tanto hacia la *verdad* del ser como hacia la *justicia* humana, venía a constituir una mediación eficaz entre los dos mundos, dirigiendo a ambos su deseo de «generación y procreación en lo bello» (*El banquete*, 206e): aquella generación «inmortal» que daba lugar, como sabemos, al conocimiento y a las leyes de la justicia (209a-e).

Esta parecía ser, pues, la tendencia principal del pensamiento platónico acerca de las relaciones entre los «dos mundos»; principal, pero no exclusiva, toda vez que se hallaba continuamente flanqueada por la otra tendencia, alternativa en lugar de fundamentadora, que hemos visto perfilarse en el *Fedón*, en el *Teeteto* y en el mito del alma en el *Fedro*. Las dos líneas parecen haber sido ya abordadas en el debate interno de la Academia todavía en vida del maestro. La opción de una inversión directa del saber filosófico en la historia y en la política, siguiendo las indicaciones de la *República* y el *Político*, parece que se impuso entre los compañeros más cercanos a Platón, como veremos en la lección 14. No obstante, ya Aristóteles daba testimonio de una opción extendida favorable a una vida puramente «contemplativa» como la única adecuada para el filósofo, quien en consecuencia llevaría una existencia de «extranjero» en su ciudad, conforme a la huida prevista en el *Teeteto* (*Política*, VII, 2).

Más que en ningún otro, fue en este terreno en el que surgió una controversia hermenéutica secular, de la cual dependía el sentido último del *platonismo* (como veremos en la lección 15). Las indicaciones textuales dan validez, como hemos dicho, a opciones distintas: pero este carácter constitutivamente «abierto» de los diálogos no llega al punto de convertirlas en equivalentes. Hay una tendencia dominante en el platonismo *de Platón*, que, como hemos visto, se inclina por una relación de fundamentación, y no de oposición o alternativa, entre los «dos mundos».

NOTA

Sobre la relación entre los «dos mundos», aparte de las obras citadas en la nota al final de la lección precedente, véase R. G. CROSS y A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres, MacMillan & Co., 1964; G. FINE, «Knowledge and Belief in *Republic* V-VII», en S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought.*

I: Epistemology, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, págs. 85-115; F. FERRARI, «Conoscenza e opinione», en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vol. IV, Napoles, Bibliopolis, 2000, págs. 393-419. Sobre la cuestión de la «opinión» y la «creencia», véase Y. LAFRANCE, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montreal-París, Mouton, 1981; A. TAGLIA, *Il concetto di pistis in Platone*, Florencia, Le Lettere, 1998. Sobre la «línea», véase finalmente el ensayo de F. FRANCO REPELLINI, «La linea e la caverna», en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, *op. cit.*, vol. V, 2002.

LECCIÓN 12

DISCUTIR: «LA POTENCIA DE LA DIALÉCTICA»

¡Cuán excelente, Glaucón, es el poder del arte de la disputa! Porque me parece que muchos van a parar a dicho arte incluso sin quererlo, ya que no creen contender, sino argumentar, a causa de su incapacidad para examinar lo que se dice distinguiendo especies; persiguen la contradicción de lo que ha sido dicho, antes atentos meramente a las palabras, recurriendo a argucias, no a argumentos.

PLATÓN, *República*, V, 454a

También Platón sigue siendo dialéctico de manera raciocinante; la forma del método aún no se ha desarrollado puramente por sí misma. Su dialéctica todavía suele ser raciocinante y surge de puntos de vista individuales; muchas veces solo cosecha resultados negativos, con frecuencia sin el menor fruto. Por otro lado, el propio Platón es contrario a la dialéctica solamente raciocinante, pero se observa que no sin dificultad: le resulta difícil poner de manifiesto la diferencia de un modo adecuado.

G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre Platón, 1825-1826*

Una tradición secular, culminada en la filosofía hegeliana, nos ha vuelto familiar la palabra «dialéctica», hasta el punto de que no nos sorprende la decisión de Platón de denominar con ese nombre el principal instrumento metódico de su pensamiento. Y sin embargo, fue una elección lingüística y conceptual en modo alguno obvia por

ajena al léxico tradicional de la «sabiduría» (*sophia*). *Dialektike* es un adjetivo referido al sustantivo *techne*, «técnica» o «arte», que designa por lo general un «saber hacer»; el sustantivo muchas veces quedaba implícito, dando lugar por regla general a la locución abreviada «la [técnica] dialéctica». El adjetivo procede del verbo *dialegesthai*, que significa en primer lugar «dialogar», «discutir»; Platón suele emplear el verbo en la forma sustantivada (*to dialegesthai*), como sinónimo de *dialektike* (equivalente a «saber usar el arte de la discusión»).

Estos términos indican claramente el trasfondo cultural que invocaba Platón en su decisión de hacer de la «dialéctica» la técnica por excelencia de la indagación filosófica. Consistía, en primer lugar, en una práctica intelectual que desde mucho tiempo atrás constituía la esencia de la vida social de Atenas. Las principales decisiones políticas se adoptaban tras extensas discusiones en que las tesis que rivalizaban entre sí se confrontaban ante la asamblea de los ciudadanos: la *Historia* de Tucídides (y, tras ella, las *Helénicas* de Jenofonte) da testimonio de los discursos contrapuestos que brindan documentos memorables de aquellas discusiones públicas. El mismo procedimiento se seguía en la práctica judicial, en la cual se contraponían, por turno, dos discursos de la acusación y dos de la defensa (al respecto disponemos de un valioso testimonio en un manual para la formación de los abogados, las *Tetralogías* de Antifonte). La sofística había extendido esta práctica social transformándola en una técnica *antilógica* de argumentación para tesis contrapuestas, en cuyo empleo había destacado al parecer Protágoras: a su escuela parece ser que pertenecieron los «Discursos dobles», en los que cada tesis de índole moral era sometida a discusión por una tesis contraria y de una consistencia similar (véase Diels-Kranz, 90). Llevada al extremo, la forma de argumentación antilógica había dado lugar a la *erística*, una técnica de la controversia capaz de refutar cualquier afirmación a toda costa: Platón proponía un ejemplo clamoroso de ello en la actitud de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro en un diálogo llamado precisamente *Eutidemo*. Sin embargo, en la sociedad ateniense de los siglos v y iv, la discusión antilógica se había extendido,

también gracias a su tecnificación sofística, desde la práctica política y judicial a todas las formas de la disputa cultural: los mismos médicos, por ejemplo, disputaban entre ellos y con los detractores de su saber en públicas discusiones de ese tipo, como atestiguan muchos escritos del *Corpus hippocraticum* (como *Sobre la naturaleza del hombre*, *Sobre el arte* o *Sobre los vientos*). Y a reglamentar de forma racional la discusión antilógica dedicó Aristóteles uno de sus tratados más extensos, *Tópicos*.

Por otra parte, ese era precisamente el terreno en el cual se había movido Sócrates ante el público ciudadano, sus adversarios y por supuesto sus discípulos. Ciertamente, la refutación socrática (*elenchos*) podía distinguirse de la antilógica y de la erística de los sofistas por su intención moral y por su deseo *filo-sófico* de verdad; pero los procedimientos argumentativos de Sócrates no parecían en verdad intelectualmente distintos de los empleados por sus adversarios, y estos podían a su vez devolverle la acusación de querer imponerse a cualquier precio en la discusión, la *philonikia* (véase, por ejemplo, *Protágoras*, 360e), o incluso de comportarse como un «tramposo» y «malintencionado» (así Trasímaco en *República*, I, 340d, 341b). Por otra parte, el propio Platón —como se vio en la lección 2— indicó en el libro VII de la *República* los riesgos de una enseñanza demasiado precoz de la dialéctica refutatoria a jóvenes moralmente irresponsables. Lo subrayaba un pasaje lleno de *humour* del *Filebo*: «de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer y, gozoso, sacude todo el discurso [...] lanzando a la aporía ante todo y sobre todo a él mismo y después a aquel con el que vaya topando, tanto si es más joven como si es mayor o si resulta ser de su edad, sin exceptuar ni a padre ni a madre ni a ningún otro de los que tienen capacidad de oír, ni casi a los animales, y no solo a los hombres, puesto que no excusaría siquiera a un bárbaro, con tal de disponer de un intérprete» (15d-e).

La forma de la discusión, de la confrontación argumentativa, se imponía por tanto a Platón —a causa del contexto cultural, del ejer-

cicio de sus adversarios y de su propio maestro— como el instrumento ineludible para la construcción del saber filosófico, así como su espacio intelectual específico; sin embargo, al mismo tiempo resultaba necesaria una refundación de dicha forma que la hiciese salir —también más allá de Sócrates— de los encalladeros de la antilogía erística. Esta doble necesidad configuró la estructura de la «dialéctica» platónica.

Por un lado, esta seguía bien arraigada en el terreno intersubjetivo de la confrontación discursiva entre hombres de carne y hueso, de la argumentación crítica y racional de tesis contrapuestas; seguía estando, pues, caracterizada por la actitud «raciocinante», *räsonierend*, que según Hegel, y más tarde también según Heidegger, constituía el límite filosófico de aquella al ser incapaz de mostrar el movimiento «real» de las «cosas mismas». La dialéctica operaba solamente en el ámbito del discurso (*logos*), del cual representaba la forma más eficaz de organización metódica, y a través del *logos* (*República*, VI, 511b; 532a). El mismo nivel más elevado de conocimiento que la dialéctica podía alcanzar, el de las ideas (las esencias noético-ideales), se configuraba como un «discurso sobre la esencia» (*logos tes ousias*); de ese conocimiento el dialéctico había de «dar razón» (*logon didonai*) «a sí mismo y a los demás», precisamente por medio de la discursividad racional (*Republica*, VII, 531e, 533c, 534b). Por ello el éxito cognoscitivo de la investigación dialéctica tenía que ser refrendado por la consecución de un «acuerdo» o «consenso» (*homología*) entre los interlocutores partícipes en la discusión, en ausencia del cual el discurso filosófico asumía la precaria condición de un experimento mental solitario. De todo ello se desprende claramente que la *forma dialógica* representaba para la filosofía platónica en su configuración dialéctica mucho más que un recurso literario, constituyendo en cambio el marco ineludible de interacción discursiva y argumentativa.

No obstante, según Platón, había que reorganizar por otro lado el procedimiento dialéctico con el fin de que pudiera sostener el proyecto de una filosofía «constructiva», encaminada a un saber positi-

vo, no solo crítica y refutatoria. Así pues, había que hacer de la dialéctica una técnica capaz de «preguntar y responder del modo más versado» (*República*, VII, 534d), es decir, de fundar sus pruebas «no según la apariencia (*doxa*) sino según la esencia (*ousia*)» (534c). Ello hacía necesario un cambio radical de la forma de la *pregunta* socrática. Esta inquiría al interlocutor «qué entiendes» cuando hablas de justicia, belleza, etc.; solicitaba, por tanto, la explicitación de una opinión (o sea, una *doxa*) para mostrar acto seguido la inconsistencia o la inadecuación y solicitar así una reapertura de la reflexión crítica. En cambio, para Platón, con arreglo a la versión «madura» de la interrogación dialéctica, de lo que se trataba era de preguntar «qué es» en verdad la justicia, la belleza, etc.: esto es, de hacer posible la enunciación de un discurso relativo a la esencia objetiva —a la *idea*— del objeto estudiado. De ese modo la dialéctica seguía siendo en cualquier caso una «marcha» intelectual (532b), un «método» de indagación racional (533b-c) —por tanto, no un sistema cerrado y «monologal» del conocimiento—, pero el horizonte de ese camino metódicamente organizado era la adquisición consolidada de un saber «científico» relativo al segmento noético-ideal de la «línea».

Las dos grandes descripciones del trabajo de la dialéctica que Platón daba en los libros VI y VII de la *República* trataban de representar aquella nueva configuración, aun si, como veremos, tal vez propiciaran más problemas que los que solucionaran. Al discutir el modelo de la «línea», Platón había identificado, como hemos visto, una forma de racionalidad deductiva —ejemplificada por las matemáticas— que había de recurrir a representaciones empíricas de los objetos ideales y a «hipótesis» axiomáticas que quedaban sin demostrar. «Sócrates» proseguía: «Comprendo entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines *hasta* el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensi-

ble, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas» (VI, 511b-c).

El recorrido dialéctico esbozado en este pasaje ha de ser examinado analíticamente. La dialéctica va más allá de los supuestos en el sentido de que «demuestra la validez» de los mismos o los «cancela» (VII, 533c), ya que se halla en condiciones de probarlos o de refutarlos por insuficientes. Un ejemplo (no atestiguado en Platón) concerniente a la geometría podría ser el siguiente: los geómetras definen «hipotéticamente» la tangente como una recta que toca la circunferencia en un solo punto. Protágoras había afirmado que ello es falso para cualquier tangente dibujada materialmente (Aristóteles, *Metafísica*, III, 2); pero la dialéctica puede sostener la hipótesis mostrando la verdad de su tesis para una circunferencia y una tangente «ideales». Para emplear ejemplos más familiares en los textos platónicos, podemos referirnos a los «supuestos» sobre la justicia formulados en el libro I de la *República* (justicia es devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos, o también lo que conviene al más fuerte), o a los de lo «bueno» en el libro VI («bueno» es el placer o la inteligencia), que la discusión dialéctica «cancela», en el sentido de poner de manifiesto su falta de fundamento o su insuficiencia.

Así pues, la dialéctica se pone en movimiento a partir de la discusión de las «hipótesis» para elevarse más allá de ellas, *hasta* alcanzar un nivel ya no hipotético. Se trata de una comprensión/descripción de la *idea* en cuestión que parece ya irrefutable, o al menos «más difícil de refutar» (*Fedón*, 85c): tal es por ejemplo el caso de la idea de justicia que se describe —más allá de los supuestos del libro I— en el libro IV de la *República*, como «desempeñar el propio rol». La dialéctica parece captar a ese nivel la evidencia de la «verdad misma» (*República*, VII, 533a), entendida esta ya sea como propiedad intrínseca de los objetos ideales a los que alcanza, o bien como cualidad epistémica del conocimiento de los mismos. Esta «conquista» de la verdad parece ser el resultado de una intuición intelectual (*noesis*), de un *insight* inmediato que parece crear una tensión teórica con respec-

to a la naturaleza predominantemente discursiva del recorrido dialéctico. La polisemia intrínseca al lenguaje platónico (que habla a menudo de «conquistar», «aferrar», «ver» la idea) no permite una solución unívoca de la cuestión, que en cualquier caso sería limitativa. No obstante, parece fuera de duda que los ámbitos, métodos y resultados de la dialéctica siguen siendo en todo caso de naturaleza *proposicional*: la dialéctica actúa *en el* discurso, alcanza el «discurso» sobre la esencia y posteriormente debe «dar cuenta» de ello por medio del discurso (*logos*). La «certidumbre» de haber captado la *verdad* puede constituir un «estado mental» que representa una estabilización, una solución de continuidad de ese *continuum* discursivo, sin por otra parte negarlo ni trascenderlo. Distinta, y más problemática, es la cuestión —de que hemos hablado en la lección 10— de si ese carácter proposicional del conocimiento dialéctico puede dar lugar a verdaderas y apropiadas «definiciones» inmutables de los entes noético-ideales, o más bien, como ha parecido más probable, a la «delimitación» de los mismos atendiendo a semejanzas y diferencias.

Un nuevo problema se plantea al abordar el recorrido dialéctico *hacia* el «principio del todo». No queda claro que dicho «principio» se alcance realmente ni que sea, de manera unívoca, el mismo *más allá* de cada una de las esencias ideales, o que cada una de ellas (como por ejemplo la «justicia») ejerza, de forma distributiva, de «principio» para los respectivos ámbitos problemáticos y argumentativos.

En el segundo caso, nivel «anhipotético» y «principio» coincidirían: la dialéctica se detendría así, por ejemplo, en las ideas de «tangente» o de «justicia», habiendo eliminado/fundado de ese modo las hipótesis relacionadas y pudiendo ya extraer todas las consecuencias de ese resultado. En el primer caso, la dialéctica tendría que proceder más allá del nivel «anhipotético» para buscar una fundamentación ulterior y definitiva. La *República* parece sugerir la identificación del «principio del todo» con la idea de lo «bueno»: el dialéctico no ha de detenerse «antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo», llegando así hasta el último límite del espacio noético (VII, 532a-b). Un ejemplo en este sentido lo podría constituir

la exigencia, formulada en el libro VI, de fundamentar nuevamente la descripción de la idea de justicia a que se llega en el libro IV mostrando justamente la derivación de lo «bueno».

En esta alternativa se hallaba en juego la naturaleza misma de la dialéctica: un procedimiento de fundamentación que actuaba en estrecha proximidad con los contextos problemáticos individuales hasta conducirlos a una situación satisfactoria y compartida de estabilidad argumentativa, o un conocimiento «metafísico» con miras a una fundamentación unívoca y definitiva de toda la realidad concebida como procedente de uno o varios principios. La primera opción es sin duda la más extendida en el conjunto de los diálogos platónicos; la segunda parece justificada por el predominio de lo «bueno», que sin embargo solo es atestiguado en la *República*, y también en este caso de modo problemático (como veremos en el apéndice I), así como por la «teoría de los principios» que Aristóteles adscribía a las denominadas «doctrinas no escritas» de Platón (probablemente, como hemos visto, experimentos teóricos conducidos dentro de la discusión académica).

Hasta aquí hemos abordado el movimiento ascendente del recorrido dialéctico. Una vez alcanzado el nivel no-hipotético y/o el del «principio», la dialéctica realizaba un movimiento descendente que —sin dejar de estar dentro del «segmento» noético-ideal— la aproximaba mucho al nivel de las «hipótesis» del segundo «segmento», y por consiguiente también, a través de ellas, al de las «opiniones» doxásticas del tercero. Ese descenso de la dialéctica correspondía, en el plano epistémico, a la *katabasis* ético-política de la filosofía en la «caverna». Legitimaba su derecho/deber a gobernar la vida de los hombres y de la ciudad, toda vez que su ascensión al nivel no-hipotético y al «principio» ponía al filósofo dialéctico en disposición de asegurar la *verdad de los valores* que habían de constituir las normas regulativas, y de criticar desde este punto de vista la falta de fundamento y la arbitrariedad de los objetivos perseguidos en la situación «presente», con sus conflictos por las «sombras» del poder, de la riqueza, de la gloria. La dialéctica se hallaba además en disposición de «explicar»

el *valor de la verdad* para la vida moral y política de los hombres: es decir, de mostrar cómo los conocimientos científicos eran «útiles» para la felicidad común, bien porque podían reorientar la mirada del alma desde las «sombras» hacia la luz de la verdad, bien por ser efectivamente invertibles en conocimientos técnicos necesarios para la ciudad, desde la arquitectura a la estrategia. Un pasaje del *Eutidemo* (290b y sigs.) había definido con claridad este rol de la dialéctica: de igual modo que los generales entregan a los políticos la ciudad que han conquistado para que la administren, así los matemáticos encomiendan sus conocimientos a la dialéctica para que haga un buen uso de ellos. La dialéctica quedaba así configurada como una *ciencia de uso* de los saberes y los valores en el ámbito ético-político. En definitiva, una ciencia *real* por dos aspectos distintos y correlacionados: en su vertiente ascendente, constituía «el coronamiento supremo de los estudios», su terminación (*República*, VII, 534e y sig.); en el descendente, le correspondía la responsabilidad del gobierno de la *polis* (534d, 540d-e), ejerciendo de ese modo aquella mediación decisiva entre la dimensión onto-epistemológica y la dimensión ético-política, una mediación en la que radicaba realmente su «potencia» (*dynamis*).

El carácter «real» de la dialéctica y del hombre que la posee se ponía claramente de manifiesto en el *Político*, con independencia de su ejercicio efectivo del poder: «Así pues, a quien posee la ciencia real, ejerza el gobierno o no lo ejerza, en todos los casos, conforme al anterior argumento, debe llamársele "real"» (292e y sig.).

Hasta aquí llegaba, pues, la primera caracterización platónica de la dialéctica, en su «potencia» epistémica, en su «realeza», en su responsabilidad ético-política de liberación y de gobierno de los hombres prisioneros en la «caverna». Pero se trataba más de la descripción de un proyecto excepcional de saber/poder —llena por otra parte, como hemos visto, de problemas pendientes y de tensiones parcialmente irresueltas— que de la definición metodológicamente rigurosa de una «ciencia» completa. Correspondió en la *República* al personaje de Glaucón poner de manifiesto, con una lucidez despiadada, ese estado «introductorio», incoativo, de la dialéctica descrita

hasta entonces. «Lo admito, aunque sin duda es algo difícil de admitir, pero por otro lado es difícil no admitirlo. No obstante —y puesto que no solo en este momento presente hemos de discutirlo, sino que quedan muchas oportunidades para volver sobre él—, démoslo por ahora como admitido, y vayamos hacia la melodía para describirla como hemos hecho con su preludio. Dime cuál es el modo del poder dialéctico, en qué clases se divide y cuáles son sus caminos. Pues me parece que se trata de caminos que conducen hacia el punto llegados al cual estaremos, como al fin de la travesía, en reposo» (VII, 532d-e). Glaucón exigía, pues, una definición formal, teóricamente definitiva, del método dialéctico, que aclarase los procedimientos y el estatuto epistemológico del mismo, más allá de la introducción a modo de «preludio» hasta entonces esbozada por Sócrates en el texto de la *República*. La respuesta de Sócrates era extrañamente reticente y airada, y atribuía tanto a la falta de preparación de su interlocutor como a las propias incertidumbres la imposibilidad de dar una solución satisfactoria a las preguntas de Glaucón. «Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una alegoría como antes lo que verías, sino la verdad misma, o al menos lo que me parece ser esta. Si es realmente así o no, no creo yo que podamos afirmarlo confiadamente» (VII, 533a).

En realidad, se daba una respuesta. Pero consistía nuevamente en describir un *work-in-progress* más que una estructura epistémica completa; por otra parte, la misma forma predominantemente negativa con que dicha respuesta se formulaba evidenciaba la provisionalidad, la naturaleza de tarea intelectual más que de conocimiento completo. Por ello decía Sócrates: «Y llamas también "dialéctico" al que alcanza la razón de la esencia; en cuanto al que no puede dar razón a sí mismo y a los demás, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de esas cosas. [...] Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda —no

según la apariencia sino según la esencia— y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de este, será por la opinión, no por la ciencia» (534b-c). En todo esto, sostenía Sócrates, consiste ya la «melodía» (*nomos*) que la dialéctica ejecuta (532a), no solo su «preludio», como había creído Glaucón.

El enfado de Sócrates indicaba, por tanto, la incongruencia de la pretensión de su interlocutor de obtener una definición metodológicamente *colmada*, concluyente, de la dialéctica. La desmesurada ambición de su tarea de fundamentación y de mediación entre el saber y la praxis, la verdad y el valor, este mundo y el otro, no podía permitir tal saturación epistémica; es decir, que la dialéctica no podía sino permanecer como una tarea por realizar nuevamente cada vez en la «batalla» de las opiniones, en el conflicto entre formas de conocimiento y de vida mutuamente enfrentadas, en definitiva en la interacción comunicativa entre los hombres; la ejecución del *nomos*, la «melodía» desplegada de la dialéctica, ya estaba plenamente puesta en marcha en su «preludio», en la actividad proyectual e incoativa de su labor teórico-práctica.

Pero a su vez la respuesta socrática solo podía ser provisional frente a la perentoriedad de la exigencia metódica suscitada por Glaucón, que de hecho esperaba una reapertura de la discusión, momentáneamente dejada de lado en la *República* por mor de las exigencias ético-políticas, más urgentes en aquel contexto dialógico. Platón, y el debate académico, en realidad «volverían a ello en varias ocasiones», en busca de una disposición metódica y epistémica de la dialéctica más satisfactoria y mejor definida. Cada paso dado en esta dirección contribuiría efectivamente a reducir la precariedad introductoria de la dialéctica descrita en la *República*, pagando por ello un precio en cualquier caso elevado: el de limitar la ambición de forjar una ciencia destinada a «reinar» tanto sobre los saberes como sobre la ciudad, sobre el pensamiento y sobre la vida. Así se desprendería una tendencia a configurar la dialéctica como una «gramática

general» de la inteligibilidad del mundo, y por otro lado, tal vez también a transformarla en una «metafísica de los principios» capaz de describir (como quería Hegel) el movimiento «real» del ser, y no solamente de gobernar el del discurso. En ambos casos, el coste teórico de tales metamorfosis de la dialéctica consistió en la atenuación o en la anulación de aquel vínculo suyo con el principio supremo de valor ético-político, la idea de lo bueno, que en la *República* había sido su eje vertebrador. A todo ello nos referiremos en la próxima lección. No obstante, conviene avanzar ahora que el límite epistémico de la dialéctica ciertamente fue empujado hacia adelante, pero jamás quedó superado del todo; esta forma de conocimiento se mantuvo como un *método*, y no un *sistema* de la verdad, una práctica intersubjetiva del discurso, no un monólogo del ser.

NOTA

Las obras de referencia sobre la dialéctica en Platón son R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 1953; P. STEMMER, *Platons Dialektik*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1992 (sobre las cuales véase G. GIANNANTONI, «La dialettica platonica» en *Elenchos*, XV (1994), págs. 105-115); M. DIXSAUT, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, París, Vrin, 2001. Véase también M. VEGETTI, «Dialettica», en ID. (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vol. V, Nápoles, Bibliopolis, 2002. Sobre el *Parménides*, véase M. MIGLIORI, *Dialettica e verità*, Milán, Vita e Pensiero, 1990.

Sobre los orígenes culturales de la dialéctica, véase G. E. R. LLOYD, *Magia ragione esperienza*, trad. it., Turín, Boringhieri, 1982. Sobre la relación con Sócrates, véase G. GIANNANTONI, «Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica», en P. DI GIOVANNI (ed.), *Platone e la dialettica*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

LECCIÓN 13
¿CIENCIA DE LA DIALÉCTICA?

—¿Qué me dices de Platón, Espeusipo y Menedemo? / ¿De qué discuten en estos días? / ¿qué pensamientos, qué discursos / son investigados en su escuela? /

—Puedo decírtelo con certeza. / En las Panatenaicas he visto a un grupo de chicos... y en el gimnasio de la Academia / he oído discursos inenarrables, increíbles. / Analizando la naturaleza / dividían las formas de vida de los animales, / la naturaleza de los árboles, / los tipos de hortalizas. / Y en esta investigación / trataban de saber a qué género pertenecía la calabaza. / —¿Y qué definición han dado de ella, a qué género pertenece la planta? / Explícalo, si sabes alguna cosa al respecto. / —Al comienzo, todos en silencio, / inmóviles, con la cabeza baja / reflexionaban largamente. / Luego, de repente, mientras todavía los muchachos / estaban inclinados sobre su investigación / uno dijo que era una hortaliza redonda, / otro que una hierba, un tercero que un árbol. / Les escuchaba un médico / que procedía de la tierra de Sicilia, / y se tiró un pedo para burlarse de ellos, como si estuvieran locos. / [...] Pero los muchachos no le hicieron caso. / Y Platón, que se hallaba presente con gran serenidad, / en modo alguno alterado, les invitó / a reintentar desde el inicio definir / a qué género pertenece la calabaza. / Y ellos siguieron dividiendo.

EPÍCRATES en Ateneo, II, 59d-f

«Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro —decía Sócrates en el *Fedro*—, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder

natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo "yendo tras sus huellas como tras las de un dios". Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto —sabe Dios si acierto con el nombre— les llamo, por lo pronto, dialécticos» (266b). Sócrates había ya aclarado cuáles eran los dos procedimientos metódicos que caracterizaban este nuevo perfil de la labor dialéctica. El primero, la «reunificación» (*synagoge*), consistía en un movimiento de carácter sintético: «llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar» (265d). El segundo, la «división» (*diairesis*), comportaba en cambio la partición analítica de la unidad así obtenida: «poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero» (265e).

Así descrita, la dialéctica se presentaba como una técnica cuyo fin era poner orden en el campo argumentativo del discurso y el pensamiento. En esencia, consistía en reconducir el objeto analizado al ámbito más extenso al que pertenece (para emplear el lenguaje aristotélico, establecer una relación entre «género» y «especie»), y en ver a continuación qué puesto específico ocupa dicho objeto, por semejanza y diferencia, dentro de dicho ámbito. En el *Fedro*, por ejemplo, era objeto de la interrogación dialéctica el *eros*; el movimiento sintético lo consideraba como una forma de «locura»; esta se subdividía a continuación en locura de origen humano, patológica, y de origen divino, benéfica; el *eros* era al fin y al cabo *comprendido* (en el doble sentido de «incluido» y «explicado») como una de las formas de la locura de inspiración divina.

A este respecto, el *Sofista* introducía una clarificación metódica posterior relativa a los procedimientos considerados ahora como propios del pensamiento dialéctico, precisando en primer lugar que cada partición de los ámbitos generales tenía que dividirlos en dos campos de igual tamaño (la *diairesis* se convertía así técnicamente en *dicotomía*). Por tanto, había que dividir «en dos al género propuesto [al cual pertenece el objeto examinado], [intentando] avanzar siem-

pre según la parte derecha del segmento, conservando lo que se comunique con el sofista [que aquí constituye justamente el tema de la investigación], hasta que lleguemos a despojar a este de todo cuanto tenga en común, y dejemos su naturaleza propia, para exhibirla especialmente a nosotros mismos, y luego a quienes naturalmente se encuentran más próximos, por su origen a este tipo de método» (264d-e) (hay que tener en cuenta que «avanzar según la parte derecha» se refiere a quien observe una partición dicotómica representada gráficamente).

Un ejemplo elaborado del método aparece al comienzo del diálogo (218e-221c). Supongamos que se trata de comprender (si se prefiere, de «definir», en el sentido de delimitar los rasgos específicos) la técnica de la pesca con caña. En primer lugar, hay que identificar el campo de pertenencia (el «género»); una decisión que corresponde a los interlocutores, pero que al menos en este caso se da por sentado: se trata evidentemente del género «técnica». El género se puede dividir en dos partes basándose en una *diferencia* que separa las técnicas de producción de las de adquisición. Se decide que la pesca con caña pertenece al segundo ámbito (la «derecha»). Pero se pueden adquirir cosas mediante técnicas de intercambio o de captura; la nuestra será de este segundo tipo. Las técnicas de captura pueden ser de lucha o de caza, y es en el segundo grupo donde tendremos que situar la que estamos buscando. La caza puede dirigirse a seres animados o inanimados: nuestro caso es evidentemente el segundo. La caza de seres animados puede dirigirse a animales terrestres o acuáticos, como precisamente la pesca con caña. Los animales acuáticos se dividen en aves y peces (los cazados con nuestra técnica). Los peces pueden ser capturados con redes o mediante el golpeo; este puede valerse de la luz [«caza a la encandilada»] o de instrumentos ganchudos; estos últimos, finalmente, pueden ser el tridente o el anzuelo. Hemos llegado a la conclusión: la pesca con caña resulta ser —volviendo a recorrer por orden las etapas del recorrido dicotómico— una técnica de adquisición mediante la captura, que ocurre en la forma de caza de animales acuáticos del género de los peces y se lleva a

cabo mediante el golpeo de un instrumento ganchudo como el anzuelo. Esta es, concluye el *Sofista*, «la definición del hecho mismo» (221b), el discurso que aclara las propiedades específicas del objeto buscado estableciendo las relaciones de afinidad y de diferencia con los otros objetos que pertenecen a su mismo ámbito hasta identificar propiedades características que no comparte con ningún otro de ellos. Nada nuevo, por supuesto, en relación con lo que ya se sabía al comienzo de la indagación (de otro modo no se hubiese podido decidir a cuál de las secciones dicotómicas asignar el objeto estudiado); pero un instrumento eficaz de ordenación del campo enunciativo, que en casos más controvertidos y complejos que el ejemplo ahora expuesto puede poseer además capacidades heurísticas, de desenmascaramiento de equívocos y de descubrimiento de afinidades o diferencias no evidentes.

Era esta, a primera vista, una respuesta exhaustiva a la pregunta que Glaucón había planteado en el libro VII de la *República*, exigiendo que fuesen aclarados los métodos y procedimientos propios de la dialéctica y con ellos su estatuto epistémico. Sin embargo, la respuesta modificaba sustancialmente la configuración que se había asignado a la dialéctica misma en el diálogo donde Glaucón había tomado parte. Ciertamente, seguía habiendo un movimiento ascendente (el de la «síntesis») y uno descendente (el de la «división»). Pero el primero no culminaba ya en un «principio del todo» —del ser y/o de los valores— interpretable de forma unívoca (como podía entenderse la idea de lo bueno), sino solamente en el «género» más amplio en que fuese comprendido el objeto específico de la indagación. En consecuencia, quedaba drásticamente debilitado el *status* de la dialéctica como «ciencia regia», bien con respecto a las ciencias, bien con respecto a la vida de los hombres (o cuanto menos, esa su realeza quedaba limitada a la condición de un método general para la precisión argumentativa). Se tornaba además problemática la afirmación con arreglo a la cual los objetos de la indagación dialéctica habían de ser únicamente los del campo noético-ideal considerados por la *República* (normas de valores, criterios epistémicos, entes ma-

temáticos): ¿en qué medida podía formar parte de tales objetos la «pesca con caña»? Sobre estos aspectos habrá que volver más adelante. En cuanto a la definición del método propio de la dialéctica expuesto en el *Fedro* y precisado en el *Sofista* hay que preguntarse en primer lugar: ¿para qué sirve?, ¿y cómo se justifican las relaciones de inclusión y exclusión entre «ideas» (al margen del sentido que este término haya adquirido) que dicho método establece?

A la primera pregunta podemos darle una respuesta directa. El método diairético/dicotómico sirve para *com-prender* («definir», es decir, cerrar dentro de un límite) la «idea buscada» restringiéndola dentro de una «red» —esta metáfora se desarrolla en *Sofista*, 235b-d— de relaciones de comunidad y de diferencia con otras ideas que forman parte de su mismo campo, pero no son idénticas a ella, hasta identificar «el discurso» que le es propio. Esta perspectiva de una *red definitoria* de las ideas ya había aparecido de alguna manera (como hemos visto en la lección 10) en diálogos como el *Hipias Mayor*, el libro I de la *República* o el *Filebo*, aunque más en virtud de yuxtaposiciones semánticas un tanto desordenadas —como Trasímaco había objetado a Sócrates— que partiendo de un método preciso de investigación y de ordenación del campo enunciativo como ahora, por el contrario, se había formulado. Más problemática es la segunda pregunta, puesto que, como sabemos, en Platón todas las relaciones predicativas (del tipo *x* es F, o no-F) deben fundarse —para ser sustraídas a la arbitrariedad de la opinión— en la existencia de relaciones *reales* de «participación» con las ideas, o entre las ideas.

A dar respuesta a esa pregunta se dedicaba todo el análisis desarrollado en el *Sofista*, un diálogo que constituía en su conjunto una máquina de guerra formidable ideada por Platón para encarar una «confrontación» tanto con sus adversarios como con los «padres» y los «maestros» de su propia filosofía, así como con las huellas que habían dejado en ella.

Por tanto, en primer lugar y una vez más, el «sofista», con su temible desafío pensado para que no puedan diferenciarse el discurso «verdadero» y el discurso «falso». Nada menos que siete redes

definitorias se tienden para atraparlo definitivamente, diferenciándolo de una vez por todas del verdadero filósofo. Las primeras tienen que ver con las consabidas acusaciones a su práctica de enseñante de pago («cazador de jóvenes adinerados», «mercader de los conocimientos»), pero no le resulta difícil escabullirse de ellas guareciéndose en el matorral a que está habituado, el *terrain vague* donde se confunden lo verdadero y lo falso, y con ellos el filósofo y el sofista. El punto de máxima proximidad entre las dos figuras se encuentra en el procedimiento refutatorio, que también lo había sido de Sócrates: pero la refutación, afirma con ambigüedad el *Sofista*, no es otra cosa que una «sofística de noble estirpe» (231b), donde justamente se confunden el sofista y el filósofo «socrático», a no ser que la técnica antilógica del sofista pueda quedar finalmente recluida en la dimensión de lo «falso», y así enfrentada a la «verdad» filosófica (233c). Por consiguiente, la refutación, el *elenchos*, no es —en contra del «socratismo»— el aspecto distintivo de la filosofía: no por casualidad, al comienzo del diálogo, se afirmaba que el extranjero de Elea, que debía conducirlo, no era en absoluto, como era de temer, un «dios refutador» sino un auténtico filósofo (216b).

Por consiguiente, guardar distancias con el sofista comportaba, antes que nada, también un alejamiento de la práctica refutatoria del maestro —Sócrates—, por lo menos en la medida en que dicha práctica no parecía capaz de basarse en una distinción sólida entre la ciencia y la opinión, lo verdadero y lo falso: la nueva dialéctica ponía así bajo su propio control el viejo *elenchos* socrático. Pero esta distinción suscitaba otros muchos interrogantes. Si decir la verdad significa decir «qué es lo que es», decir lo falso equivaldrá a decir aquello que «no es»; sin embargo, ¿cómo es tal cosa posible si Parménides había afirmado que el no-ser es «impensable e indecible»? (236e-238c). Si no se puede decir el no-ser, es imposible decir lo falso, como justamente sostenía Protágoras, y por eso es imposible distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. Para refutar a Protágoras, era entonces necesario liberarse de la herencia parmenídea: es decir, llevar a cabo aquel «parricidio» —quien habla es el extranjero de Elea,

y por tanto un hijo espiritual de Parménides— que consiste en obligar a «lo que no es a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea» (241d). El «parricidio» posibilitaba enunciados (verdaderos o falsos) que conectaban términos *distintos* entre sí, abandonando la rígida tautología eleática que admitía solamente la forma enunciativa «el ser es». Liberarse finalmente de Parménides significaba poder decir que X *es*, Y *es*, X *es* (o *no es*) Y, y buscar lo verdadero o lo falso en el nexo predicativo que une o separa X e Y.

Pero la consecuencia de dicho «parricidio» iba más allá de Parménides y ponía en entredicho su herencia todavía muy presente en la versión «clásica» del platonismo, según la cual la única forma del discurso verdadero era aquella relativa a las ideas concebidas como entes ciertamente plurales, pero inmutables y «siempre idénticos a sí mismos». Además de al socratismo y al eleatismo, la crítica del *Sofista* lograba así alcanzar, con un movimiento inesperado pero plenamente consecuente, a aquellos «amigos de las formas» (248a) en los que no se puede no reconocer un aspecto —ahora considerado «inmaduro»— del propio pensamiento de Platón, o al menos de sus interpretaciones académicas que lo vinculaban a una versión rígida de la «teoría de los dos mundos». Ellos «se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas» (246b), excluyendo —al modo parmenídeo— toda relación con el cambio y el devenir, visto como formas del no ser. Sin embargo, cierta forma de cambio no puede no ser atribuida también a las ideas, si el mismo consiste en entrar en relaciones que determinan el producir o el sufrir consecuencias. Si no otra cosa, las ideas constituyen la polaridad pasiva del acto de conocimiento, por lo que «cambian» al ser conocidas (248d-249c: alguien podría ver una lejana anticipación del «principio de indeterminación» de Heisenberg). Así pues, el verdadero «filósofo» no podrá sino refutar las tesis de aquellos que sostienen que «el todo está en reposo», trátese del uno —al modo de los eleáticos— o de la «multiplicidad de las ideas»

—según el platonismo «inmaduro»—: él sabe por el contrario, «como en la elección propia de los niños, que aquello que está quieto también se mueve, que el ser y el todo» están simultáneamente en reposo y en movimiento (249c-d). Y si el movimiento ha de ser pensado como coexistencia de ser y no-ser, entonces «es de temer» que el ser y el no-ser se encuentren estrechamente entrelazados entre sí (240c).

En realidad, no solo las ideas están sometidas al cambio, al menos en cuanto objetos de pensamiento en las relaciones cognoscitivas; quedan además entrelazadas, como hemos visto, con aquello que *no* es idéntico a ellas en los nexos enunciativos no tautológicos. «Es, entonces, necesario que *exista* el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros [de ideas]. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que *no es*, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y *son* algo que es» (256d-e). Más adelante veremos mejor la justificación teórica que Platón ofrecía de esta desmesurada tesis antiparmenídea. Lo que ahora importa advertir es que la condición de las ideas como amalgama de reposo y de movimiento, de ser y no-ser, las aproxima sorprendentemente a aquella zona «intermedia» en que ser y no-ser se encuentran, que en el libro V de la *República* (478d-e) se había asignado a la «opinión» (*doxa*) y a su objeto ontológico, el «devenir». El distanciamiento de la herencia parmenídea comportaba, pues, como hemos dicho, una drástica reducción de aquella distancia, o «separación», entre el mundo noético-ideal y el mundo del devenir, introducida por la interpretación excesivamente rígida —en sentido de oposición más que de fundamentación— de la ontología de las ideas y de la «teoría de los dos mundos», que Platón atribuía ahora a los «amigos de las ideas»; y esto, como veremos, conllevó una reconfiguración de la concepción misma de la dialéctica.

Por tanto, dar caza al sofista —a su escabullirse en la imposibilidad de esbozar una distinción entre lo verdadero y lo falso— había

exigido un largo camino, que alejaba a Platón no solo de la negatividad de la refutación socrática (también una sofística, como hemos visto, si bien «noble»), sino también del eleatismo y de la herencia que de él persistía en textos platónicos como el *Fedón* o la propia *República*. Esta anulación de los presupuestos teóricos se había hecho necesaria debido a la exigencia de garantizar la posibilidad del discurso falso y, junto con esta, la del discurso verdadero. Pero, en el fondo, ¿por qué? El viaje aventurado del *Sofista* se explica únicamente en relación con el persistente «principio de correspondencia» en virtud del cual, según Platón, cada discurso completo es un «discurso sobre algo»: es decir, cada enunciado predicativo *describe* una relación entre cosas e ideas, o entre ideas e ideas, de modo verdadero si esa relación existe y falso si no existe. Ahora bien, a propósito de tales relaciones (de «participación» o «comunicación», *koinonia*), de cuya existencia depende el valor de verdad de los enunciados, pueden darse tres casos: «que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no» (252e). En el primer caso, cada cosa e idea *está* en relación con cualquier otra, por tanto *cada* enunciado, cualquiera que sea la relación que describa, *es verdadero*: tiene, pues, razón Protágoras, y es imposible distinguir lo verdadero de lo falso. En el segundo caso, no existe ninguna relación, por tanto *ningún* enunciado que conecte cosas o ideas diversas entre ellas puede ser verdadero: no se puede decir «hombre bueno» (y ni siquiera «el hombre es hombre», puesto que no hay relación entre «hombre» y «ser»), sino tan solo, eventualmente, «hombre hombre» o «bueno bueno» (251b-c): una versión extrema de la tautología eleática que acaso se puede relacionar con el socrático Antístenes. Únicamente en el tercer caso se da la posibilidad de que existan predicados verdaderos (es decir, que se refieren a relaciones existentes) y falsos (en el caso contrario). Al hablar de ello Teeteto, que está tomando parte en el diálogo, se podrá decir entonces (en verdad) que en ese momento «Teeteto siéntase» y también (falsamente) que «Teeteto vuela», afirmando, en el primer caso, «cómo son las cosas», y en el segundo, «cosas diferentes de las que son» (263a-b).

Se daba, por supuesto, el tercer caso. Sin embargo, para probarlo, Platón tenía que completar una labor compleja de fundamentación de la posibilidad de unas relaciones selectivas entre cosas e ideas, que a su vez exigía un esbozo de reconfiguración de su ontología esencial. Con un giro sorprendente, se proponía una concepción del «ser» en general que pudiera ser aceptada tanto por los materialistas «amigos de la tierra» (según los cuales solo existen los cuerpos físicamente perceptibles) como por los «amigos de las ideas». Tal concepción consistía en una definición, completamente innovadora, de los «entes» —ya se trate de cuerpos o de ideas— como «no otra cosa que potencia (*dynamis*)» (247e): es decir, como capacidad de producir o sufrir consecuencias en un sistema de relaciones y de relaciones recíprocas de participación. El «ser» ya no era concebido como una cosa autónoma o como una esfera «separada» de aquello que es inmutable, dotada de una identidad propia invariable, sino como una característica *dinámica*, común a todos los entes en cuanto tales, que los abría a las relaciones, a la relación de «comunicación» recíproca. Quedaba así establecida la posibilidad de aquella comunicación entre cosas e ideas, y entre ideas e ideas, de la cual dependía la posibilidad ulterior de formular enunciados predicativos capaces de describirla. No obstante, todavía había que establecer las modalidades de *selección*, entre esas relaciones de comunicación, que justificase la distinción entre enunciados verdaderos y falsos.

Un complejo análisis lógico-ontológico llevó a Platón a reconocer cinco «géneros mayores» (254d, 255e) que caracterizan la realidad por entero (248e: «lo que es totalmente (*pantelos*)», solo que esta expresión no designaba ya, como en la *República*, la esfera *separada* de las ideas, sino la totalidad de los entes, que a diferencia de aquella incluye, como veremos, el movimiento). Estos «géneros» pueden ser pensados como *representantes ideales* de propiedades extendidas a todos los demás entes en cuanto tales, como *categorías* o clases de predicados referibles a ellos, o también como *operadores ontológicos* de los que depende la existencia de tales propiedades. En todo caso, en el orden en que el análisis de Platón los pone de relieve, se trata de «ser», «movimien-

to», «reposo», «idéntico» y «no-ser». Veamos: el movimiento *es* (existen cosas en movimiento), por tanto participa del ser, pero *no es* el ser: si el movimiento fuese idéntico al ser, todo debería estar en movimiento, incluyendo —de manera contradictoria— el reposo, que no participa del movimiento. Se hace evidente que *no-ser* no significa ya la «nada» parmenídea, sino no-ser en relación con algo, no-ser idéntico a X: finalmente, no-ser equivale, pues, a *ser distinto* de otro. Así interpretado, el «género» del no-ser se transforma por tanto en el de lo «distinto» (o *diferente de*), por lo que es perfectamente posible decir que al mismo tiempo una cosa sea (*idéntica* a sí misma) y no sea, es decir, que sea *distinta* de las otras. El ser, lo idéntico y el no-ser (es decir, el ser distinto) se comunican con todas las cosas; por el contrario, el movimiento y el reposo, que se comunican con los otros géneros, no se comunican entre ellos, excluyéndose mutuamente.

Quedó así establecida, en el plano teórico, la posibilidad de unas relaciones selectivas entre las cosas y las ideas, que como hemos visto constituía la condición de posibilidad para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. Tales relaciones eran pensadas como las relaciones entre las letras del alfabeto o entre notas musicales; poseer la «ciencia» de ello consistía entonces en comprender: 1) qué géneros están en consonancia (se comunican) entre sí; 2) qué géneros no se comunican en absoluto; 3) qué géneros atraviesan todos los otros haciendo posible la comunicación; 4) qué géneros hacen posible la separación entre conjuntos diferentes de entes (253b-c). Esta ciencia, convertida así en una especie de *gramática general* del ser, del pensamiento y de las correspondientes posibilidades de enunciación, constituía en el *Sofista* la nueva configuración de la dialéctica: «Dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?» (253d). Así, la dialéctica se convertía en el conocimiento en que fundamentar los procedimientos dicotómicos, y su programa se configuraba como una especie de mapa general y metódicamente organizado de las condiciones de posibilidad de las relaciones entre ideas.

Pero ¿qué son las «ideas» desde esta nueva perspectiva? Hemos visto ya que están implicadas en el «movimiento», en el sentido de estar concebidas como si se hallaran inmersas en una red de relaciones entre ellas o con los procesos del conocimiento, y que la pluralidad de las mismas hace que participen del no-ser (en el sentido de que cada una es «diferente» de todas las demás permaneciendo idéntica a sí misma). Ahora ponemos además de manifiesto que las ideas se sitúan en niveles ontológicos muy diferenciados entre sí. Hay ideas generalísimas, como los «géneros mayores» extendidos en todos los entes. Hay ideas-clases que comprenden muchas otras, como por ejemplo «técnica» o «animal». Cabe señalar a este respecto que el procedimiento dicotómico, al subdividir estos conjuntos en subgrupos cada vez menos extensos, genera una proliferación de «ideas» intermedias (por ejemplo, «la caza de animales acuáticos» o el «cuadrúpedo terrestre»). Para estas el lenguaje natural no siempre dispone de nombres: «si bien entre nuestros predecesores estaba presente una antigua causa de la división por géneros y especies, ellos no reflexionaron sobre ella, de modo que no intentaron dividir nada. Necesariamente, entonces, los nombres no son abundantes» (267d). Ello explica la necesidad, en el curso del procedimiento dicotómico, de recurrir a la acuñación de neologismos —abundantes en el *Sofista*— para designar esas ideas «nuevas». Aparece aquí una función nueva y específica del dialéctico, la de «legislador de los nombres» de que se habla en el *Crátilo* (390c-d): el proyecto implícito de una legislación tal sería la construcción de un lenguaje artificial capaz de hacer transparente ya en el nombre el «discurso de la cosa» designada, mostrando la red de relaciones que la constituyen (como hace, por ejemplo, el nombre «triángulo», que designa una figura compuesta por tres ángulos, o, en el *Sofista*, una palabra como «doxomimética», la imitación, *mimesis*, basada en la opinión, *doxa*). Volviendo a los niveles de las ideas, hay por último ideas no divisibles nuevamente, que indican la esencia, «el *logos* de la cosa», es decir, las características definitorias que la identifican en el sistema de participación y de diferencias con las otras ideas (como hemos visto, por

ejemplo, en el caso de la «pesca con caña», o como puede ser la idea de «hombre», cuya definición dicotómica podría ser «animal terrestre bípedo implume dotado de *logos*»).

Así reconfigurada, la población del campo noético-ideal transformaba en profundidad —como hemos visto— el carácter de «otro mundo», opuesto drásticamente al ámbito de la multiplicidad y del devenir. Las ideas mantenían ciertamente su «diferencia» ontológica con respecto al nivel de lo empírico, pero ahora formaban un campo complejo, que se extendía desde la generalidad de los «géneros mayores» hasta la esencia específica de las cosas consideradas individualmente, y por tanto ya muy cerca de la multiplicidad empírica; este campo presentaba además una amalgama de relaciones que podían ser objeto de los análisis conceptuales metódicamente organizados con arreglo a los procedimientos dicotómicos. La exploración de las estructuras del campo noético-ideal seguía siendo, claro está, necesaria para la comprensión de la realidad «mundana», pero era mucho menos una alternativa a esta en lo que atañe a la verdad y el valor.

Así pues, el trabajo del dialéctico estaba llamado a recorrer nuevamente esas escansiones entre niveles noéticos y relaciones entre ideas. Debía ser capaz de «distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no» (253d). El primer caso parece remitir a las ideas de los «géneros mayores», como «ser», «idéntico», «distinto»; el segundo y el tercer caso, a las ideas-clases, como «técnica» o «animal», y a las que estas incluyen, como «pescador con caña» u «hombre», o también a las ideas «compartidas», como «bueno», y a las que participan de ellas, como «justo». Por último, el cuarto caso parece ser más bien el resultado o la conclusión del trabajo dialéctico,

la identificación de *ideas simples* en tanto que esencias delimitadas como «nodos» individuales de la red de relaciones de comunicación y de diferencia que las constituyen.

Es el momento de preguntarse cuáles fueron los costes y los beneficios teóricos de esta nueva configuración de la dialéctica frente a aquella que había sido propuesta en la *República*. Como «gramática general» del ser y del pensamiento, no renunciaba a la supremacía y a la universalidad en el ámbito de los conocimientos que la *República* le había asignado. No obstante, estaba ausente la *verticalización* del movimiento de la dialéctica hacia un «principio del todo» caracterizado por la prioridad en términos de verdad y de valor, y con ella la pretensión de la dialéctica de mantener el control del nivel *crítico* y *normativo* tanto con respecto a las ciencias como a las conductas ético-políticas. Con ello, como hemos dicho, la dialéctica renunciaba a erigirse directamente en la «ciencia real», en tanto que saber teórico-práctico relativo al sentido de las ciencias y los fines de la vida (aun cuando de ella se pudiera seguir pensando, como mostraba el *Político*, que constituye la forma de conocimiento que puede definir quién era el «político verdadero», es decir, «el hombre real»).

En compensación, la nueva disposición de la dialéctica se hallaba en mejor condición para dar respuesta a las exigencias que Glaucón había planteado en la *República*, es decir, poner en claro las propias modalidades procedimentales (condiciones de posibilidad de la comunicación entre ideas, descripción de las relaciones selectivas entre ellas por medio del análisis dicotómico, distinción entre enunciados verdaderos y falsos). Por tanto, un paso adelante decisivo en la definición del estatuto epistémico peculiar de la forma del pensamiento dialéctico. Un paso que, sin embargo, tal vez no lograba transformar finalmente la dialéctica en una *ciencia* verdadera y propia, por varias razones nada desdeñables.

Era un obstáculo, en primer lugar, la persistencia del carácter precisamente *dia-léctico*, esto es, dialógico, intersubjetivo, de dicho pensamiento. El procedimiento dicotómico comportaba a cada paso

una *decisión*, convenida entre los interlocutores participantes en la búsqueda, a propósito del conjunto o el subconjunto en el cual había que ir situando gradualmente el objeto investigado (este, en el caso del «sofista», se asignaba cada vez a siete «géneros» distintos). Pero había también un obstáculo más insalvable en el plano teórico. La dialéctica dicotómica podría erigirse como una ciencia según el modelo de la geometría —pero al nivel de universalidad que le correspondía— únicamente a condición de que resultara posible construir *un solo* árbol dicotómico capaz de dividir el «género» *ser* en la pluralidad de todas sus articulaciones, es decir, capaz de construir una especie de atlas taxonómico de toda la realidad.

No obstante, ello era imposible, porque «ser» no es, a diferencia, por ejemplo, de «técnica» o «animal», una idea-clase divisible a su vez en especies, sino que representa una propiedad común a todos los entes en cuanto tales. No hay, pues, una dicotomía del ser, y en consecuencia no puede existir una taxonomía dicotómica universal (como intentó realizar, en cambio, el neoplatónico Porfirio). Naturalmente, esto vale también, con mayor razón, para los otros «géneros mayores», como el no-ser o lo diferente, lo idéntico, el movimiento y el reposo. La dialéctica dicotómica seguía siendo, por tanto, un procedimiento heurístico, que partía de un problema específico, la formulación del «*logos* de la cosa» relativo al objeto concreto analizado, lo identificaba como un nodo de la red dinámica de relaciones entre ideas en cuyo interior se situaba, y proporcionaba así un esquema útil para diferenciar los enunciados verdaderos que podían ser formulados acerca del objeto de los falsos. En cuanto a las ideas, continuaban sirviendo en este procedimiento como unidades estables de significado capaces —en sus relaciones recíprocas— de representar referencias ordenadas para la comprensión de la realidad (fuese esta empírica o noética); es decir, todavía no constituían —como ocurriría con Aristóteles— formas de una legalidad inmanente a la naturaleza, pero su «separación» frente al mundo de la pluralidad y del devenir quedaba sin duda alguna fuertemente debilitada y reducida.

Así las cosas, se podía seguir pensando que la dialéctica —como había prescrito la *República*— se movía únicamente en el terreno de las ideas; y además cabía considerar que su estatuto epistémico se encontraba ahora mejor precisado, en respuesta a las exigencias de Glaucón (que probablemente reflejaran el debate académico). La dialéctica no renunciaba en cualquier caso a su naturaleza originaria de indagación dinámica y abierta llevada a cabo a través de la comparación entre sujetos dialógicos diferentes; se atenuaban sus aspiraciones inmediatas a la «realeza» ético-política, pero no se transformaba en un sistema abstracto de «ciencia universal» o de metafísica del ser.

NOTA

Aparte de las obras citas en la nota de la lección anterior, véase, especialmente en lo concerniente al *Sofista*, P. AUBENQUE (ed.), *Études sur le «Sophiste» de Platon*, Nápoles, Bibliopolis, 1991; G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1991; G. CASERTANO, *Il nome della cosa*, Nápoles, Loffredo, 1996; F. FRONTEROTTA, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001; véase también la introducción de N.-L. CORDERO a *Platon, Le sophiste*, París, Flammarion, 1993.

LECCIÓN 14
LOS AVATARES DE LA ACADEMIA

> [... l]os atenienses[...], mediante un único sofista [Platón] terminaban con la tiranía de Dionisio, persuadiéndolo de desprenderse de sus diez mil guardias de corps, sus cuatrocientas trirremes, sus diez mil jinetes y sus mucho más numerosos hoplitas, para buscar en la Academia un bien silencioso y la ventura en la geometría.
>
> PLUTARCO, *Vida de Dión*, 14.3

> —Amigo, ¿te figuras quién es ese / viejo?
>
> —Por el aspecto es un griego: / blanca capa, hermosa la túnica gris, / el sombrero de suave fieltro, bien equilibrado el bastón, / calzado refinado; no me extenderé: / en definitiva / pienso que estoy contemplando a la Academia en persona.
>
> ANTÍFANES, *Anteo*, en Ateneo, XII, 544e-545a

En el transcurso de estas lecciones, la escuela de Platón —la Academia— ha salido a colación muchas veces como el entorno de investigación en el cual cobraron forma las discusiones dialógicas, y como una especie de interlocutor colectivo que, a menudo, se adivina tras las máscaras de sus personajes. Ha llegado el momento de prestar una mayor atención a este protagonista secreto de la filosofía de Platón y también del escenario histórico en que tuvieron lugar sus actuaciones.

Sabemos con razonable certeza que Platón fundó su «escuela» —denominada Academia por hallarse junto al jardín público ateniense dedicado al héroe Academo— tras regresar de su primer viaje, entre el 387 y el 385 (Diógenes Laercio, III, 7), y por tanto en los años en que probablemente había dado comienzo la redacción de la

República. Sobre la naturaleza de la escuela se han aventurado las hipótesis más dispares: una sociedad «festiva» de *simposiastas*, una secta religiosa de salvación espiritual, un seminario universitario de investigación científica, una comunidad de formación política, o incluso una nueva forma de sociedad secreta («hetérica») dirigida a la conquista del poder. Probablemente exista una parte de verdad en todas estas suposiciones, que no obstante exigen ser aclaradas a la luz de las aseveraciones del propio Platón o de aquellas otras, numerosas y parcialmente creíbles, que nos depara la tradición antigua.

En consecuencia, se plantean varios interrogantes: *¿por qué* fundar una «escuela»?, en una época en que esta todavía no era una actividad normal de la elaboración y de la enseñanza del conocimiento filosófico (al contrario de lo que sucedería después de Platón); *¿cómo* se fundó la escuela?; *¿quién* formaba parte de ella?; por último, y sobre todo, *¿qué hacían* sus miembros?

Para la primera pregunta hay indicios de respuesta muy presentes en los textos platónicos. En primer lugar en la misma estructura dialógica: la filosofía, en su configuración dialéctica, en Platón no podía ser otra cosa —como se muestra muy claramente en el *Fedro*— que el resultado de una confrontación, de un discurrir (*dialegesthai*) entre hombres comprometidos con la búsqueda de la verdad. En esta decisión se hallaba muy presente la herencia de las conversaciones socráticas, que sin embargo ahora se trasladaban de las plazas y los gimnasios de la ciudad al entorno más propicio de una comunidad de «compañeros» (*hetairoi*) que compartían el amor por el conocimiento, por la *philosophia*. Junto a esta vocación originaria por el diálogo, propia de una filosofía dialéctica, se iba perfilando además una idea más específica de «comunidad científica». Al examinar en la *República* (VII, 528b) el difícil desarrollo de las investigaciones sobre la geometría de los sólidos, Platón había sostenido que estos exigían un «supervisor» adecuado y un grupo de estudiosos dispuestos a seguirlo. Difícil no ver en este fragmento una alusión al papel de promotor y «arquitecto» (*architekton*) de las investigaciones matemáticas que Platón desarrolló en la Academia según el testimonio verosímil de

Filodemo (*Storia dell'Accademia*, col. Y). Por tanto, probablemente no resultaban ajenos a los objetivos de la Academia la promoción y la organización de los estudios científicos que, por lo demás, como indicaba la misma *República*, tenían que ser preliminares para la propia formación dialéctica de los futuros filósofos-reyes.

Filósofos-reyes, propiamente. La vocación política de la Academia se hallaba sin duda alguna estrechamente unida a sus propósitos filosóficos y científicos. En un pasaje de la *República* (VI, 496d), Platón hablaba del fracaso inevitable y del riesgo mortal (lo uno y lo otro recordaban a Sócrates) en que incurría quien quisiera entrar en la pugna política para defender la causa de la justicia solo y sin «aliados»; en el testimonio autobiográfico de la *Carta VII* (325d) describía el propio sentimiento inicial de impotencia al encontrarse falto de «amigos y compañeros» (*philoi*, *hetairoi*). Desde el punto de vista del compromiso político, que en aquellos años se le antojaba sin duda esencial a Platón, como prueban tanto el viaje a Siracusa como el mismo proyecto de la *República*, la fundación de la escuela constituía, pues, el intento de reunir en torno a él a un grupo de «aliados» y «compañeros», comprometidos en una labor de *autoformación* (*República*, VII, 520b), de quienes esperar la refundación de la ciudad y su futuro gobierno.

En los propósitos de Platón, la Academia era, pues, la herramienta para aunar —en la práctica de la «vida en común» (*synousia*, *Carta VII*, 341c) y de la confrontación dialéctica incesante— filosofía, ciencia y política: en este sentido, no hay duda de que la Academia prefiguró en su actividad la prohibición, que según la *República* constituiría la ley fundamental de la ciudad futura, de separar las dos formas de vida, la filosófica y la política (V, 473d y sig.).

Esas eran, pues, las razones que indujeron a Platón a fundar la comunidad a la cual la posteridad ha dado el nombre de «escuela»; aunque no fuese ciertamente, como luego sucedería con Aristóteles, una institución dedicada de manera exclusiva al estudio y la enseñanza de los saberes. Pero, yendo a nuestra segunda pregunta, ¿cómo se podía crear una comunidad de ese tipo?

Sabemos que Platón adquirió una casa contigua al jardín de Academo, en el cual mandó construir también un templete dedicado a las Musas y donde le dieron sepultura (Diógenes Laercio, III, 41). Allí reunió a sus «amigos y compañeros» para que viviesen juntos y juntos persiguieran su proyecto común. Wilamowitz ha sugerido que el estatuto público de la Academia podía ser el propio de un «tíaso», una sociedad religiosa dedicada al culto de las Musas; parece no obstante poco probable que la escuela gozase de una especie de «estatuto jurídico», es decir, de un reconocimiento oficial por parte de la *polis* ateniense (donde tal vez aquella se consideraba como una colectividad de personajes excéntricos, y más tarde, como veremos, también sospechosos); en cualquier caso, el «tíaso» designaba tan solo la forma de vida en común de los «compañeros» de la Academia, y ciertamente no un carácter místico-esotérico de la sociedad que integraban.

Pero ¿quiénes eran esos compañeros a los que la escuela reunía? ¿Qué figuras históricas se esconden detrás de los personajes dialógicos ajenos al círculo de los primeros interlocutores, adversarios y amigos de Sócrates, es decir, detrás de nombres como Glaucón, Adimanto, Filebo, el «extranjero de Elea», Timeo y los otros? Los testimonios antiguos permiten esbozar una síntesis aproximativa, que sin embargo nos ofrece dos indicaciones inequívocas: el carácter *internacional*, es decir, no limitado a la *polis* ateniense, del grupo académico, y su composición *multidisciplinar*: algo que valía tanto para las aspiraciones políticas de la Academia como para su ambición de erigirse en un centro de referencia de las mejores inteligencias filosófico-científicas de todo el mundo griego.

Partiendo de las informaciones de que disponemos (las fuentes principales al respecto son la *Historia de los Académicos* de Filodemo, los escritos de Plutarco *Vida de Dión* y *Contra Colotes*, los *Deipnosofistas* de Ateneo y Diógenes Laercio, III, 46) es posible reconocer tres perfiles distintos de aquellos «amigos» de Platón. El primero comprende aquellos conocidos sobre todo por su actividad filosófica: Espeusipo, Jenócrates (los primeros «directores de la escuela» tras el

fundador) y Aristóteles (quien, tras la muerte del fundador, se separaría de la Academia y fundaría una escuela rival, el Liceo). El segundo incluye a importantes matemáticos y astrónomos, como Eudoxo, su alumno Teeteto, Leodamante de Tasos, Teudio de Magnesia, Helicón de Cízico, Filipo de Opunte (al que se debe la redacción final de las *Leyes*), Heráclides Póntico y Leonteo. Cabe señalar que los miembros de estos dos grupos no fueron ajenos a la actividad política de la Academia, tal vez con la sola excepción de Aristóteles. Espeusipo estuvo, por una parte, al servicio del rey Filipo de Macedonia, y por otra, tomó parte activamente, junto a Jenócrates, en la aventura siracusana de Dión. Jenócrates se involucró además en la oposición al gobernador macedonio de Atenas, Antípatro, hasta el punto de rechazar el ofrecimiento de obtener la ciudadanía ateniense. Eudoxo escribió las leyes de su ciudad, Cnido.

Por último, en el tercer perfil se pueden inscribir los académicos de los cuales se conoce solo, o primordialmente, la actividad política. En primer lugar figura naturalmente el siracusano Dión, al que Platón pareció considerar el mejor de sus discípulos, hasta atribuirle tanto la naturaleza del futuro filósofo-rey como la del «joven tirano» apto para la conversión filosófica (*Carta VII*, 327a, 328a, 336a, *República*, VI, 485a y sigs., 503c-d, *Leyes*, IV, 710c-d). Pero el grupo es numeroso: cabe mencionar a Erasto y Corisco, Eufreo, Aristonimo, Formión, Menedemo, Calipo, Quirón, Eveón de Lampsaco, Clearco de Heraclea, Chion, Timeo de Cízico, Pitón y Heráclides. De los actos de algunos de ellos, gloriosos o reprobables según los puntos de vista, hablaremos luego.

Pasemos ahora a la tercera cuestión: ¿cuáles eran las actividades de esa numerosa comunidad internacional de jóvenes y brillantes intelectuales reunidos en la Academia en torno a Platón? Es cierto que estudiaban y discutían de filosofía y de ciencias sin perder jamás de vista las circunstancias políticas que serían propicias para su proyecto de una ciudad justa. Es igualmente cierto, sin embargo, que no seguían el «plan de estudios» trazado por Platón, en el libro VII de la *República*, para los futuros filósofos-reyes. Dicho plan preveía un

proceso formativo que había de dar comienzo a la edad de veinte años. Los primeros diez debían dedicarse al estudio de los conocimientos matemáticos, dispuestos en una secuencia que mostraba, a cada paso, el añadido de una nueva dimensión: del estudio de la aritmética (que versaba sobre la unidad-punto) se pasaba al de la geometría plana (superficie), luego al de la estereometría (geometría de los sólidos), de la astronomía (concebida como ciencia de los sólidos en movimiento) y de la armonía musical (teoría de las relaciones «armónicas» entre números). Todas estas disciplinas se concebían como útiles y necesarias para la «conversión» de la mirada del alma del mundo sensible al noético, es decir, como etapas de un recorrido de creciente abstracción idealizadora del pensamiento. Llegados a ese punto, los discípulos de la «escuela» de los filósofos-reyes estaban preparados para dedicarse, durante otros cinco años, al estudio de la dialéctica; para asumir después, en los siguientes quince, los puestos de mando político-militar que tenían el derecho-deber de ocupar. Al cumplir los cincuenta años, serían libres de dedicar la mayor parte de su tiempo a la reflexión filosófica sobre el principio supremo de la verdad y el valor —la idea de lo bueno—, salvo cuando hubieran de asumir, por turnos, un papel de supervisión y de garantía en el gobierno de la nueva ciudad.

Sin embargo, todo esto constituía justamente el programa educativo por medio del cual la nueva *polis* de gobierno filosófico formaría el estamento de los «dialécticos» destinado al ejercicio del poder. En cambio, la Academia era un grupo «espontáneo», privado, de intelectuales cuya tarea era entre otras justamente la de establecer la nueva forma de gobierno: era, pues, impensable que el ejercicio del pensamiento dialéctico y los intereses ético-políticos se postergasen hasta el final del decenio dedicado a las matemáticas. Por ello, la Academia ha de entenderse como el marco dentro del cual el texto de la *República* se elaboró y debatió, no como aquel en el cual se llevó a la práctica su programa educativo. Más en general, es preciso pensar que la Academia había formado, en primer lugar, el grupo de trabajo en el cual los diálogos platónicos se presentaban, se discutían,

se reelaboraban llegado el caso a la luz de las críticas que podían haber suscitado. Hay secuencias imaginarias entre diálogos —que proponen una datación «dramática» completamente al margen de la fecha efectiva de composición—, como las que indican el intervalo de un solo día entre las conversaciones referidas en la *República* y en el *Timeo* por una parte, y en el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político* por otra, que parecen aludir a una revisión activa llevada a cabo en el ámbito del debate académico en torno a los temas propuestos por los textos platónicos. Y es lícito suponer que tal intervención fue aumentando gradualmente con el paso del tiempo, hasta el caso límite de las *Leyes*, que en su versión definitiva debemos al «secretario» de Platón, Filipo de Opunte.

En todo caso es difícil determinar la influencia real de cada uno de los académicos en la elaboración de los temas abordados en los distintos diálogos. Parece probable que Eudoxo influyera en el tratamiento del problema del placer expuesto en el *Filebo*, que la influencia del pitagórico Filipo estuviera presente, además de en las *Leyes*, en la cosmología del *Timeo*, que la experiencia de matemáticos como Teodoro y Teeteto se reflejara en el *Teeteto*. Sin embargo, no está claro quién está detrás de los protagonistas «eleáticos» del *Parménides*, del *Sofista* y del *Político*. Aún más confusa resulta la posible influencia de Aristóteles, que no obstante cabría conjeturar en diálogos como el *Timeo* o las *Leyes* (en los que aparecen ya en algunos aspectos las críticas que él planteó contra la causalidad de las ideas y la utopía de la *República*). Sin embargo, de algo sí podemos estar razonablemente seguros. Los reajustes que hubo en los campos doctrinales que Platón presenta como «compartidos», es decir, como objeto de *homología* —así ocurre con la teoría del alma entre el *Fedón*, la *República* y el *Timeo*, con la política entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*, con la teoría de las ideas y de la dialéctica entre la *República*, el *Parménides* y el *Sofista*—, son claramente una consecuencia de la problematización crítica a que tales campos fueron sometidos en el marco académico. Y es además razonable suponer que, junto con los diálogos, Platón había sometido a discusión en la

escuela también los experimentos teóricos que figuran bajo la denominación (aristotélica) de «doctrinas no escritas», es decir, no destinadas, al menos provisionalmente, a la transcripción dialógica: no debido a un presunto carácter secreto o de inefabilidad, sino precisamente a causa de su carácter experimental y por el momento falto de «acuerdo». En cualquier caso, el hecho incuestionable de la extrema heterogeneidad de las posiciones teóricas (además de las de índole política) atribuibles a los académicos, ya durante la vida de Platón e inmediatamente después de su muerte (como veremos en la lección 15), constituye a la vez una prueba de la autonomía intelectual de que gozaban y de que el maestro —más un *primus inter pares* que un verdadero «director» al modo de Aristóteles— no imponía ninguna clase de ortodoxia intelectual.

Así pues, el cometido principal de los académicos consistirá en la discusión de los temas propuestos por el fundador, en toda su extensión, de los ético-políticos a los ontológicos y epistemológicos. Lo cual no excluye, por supuesto, también actividades más propiamente científicas. El pasaje del cómico Epícrates que hemos leído a modo de *exergo* de la lección 13 muestra a los «muchachos» de la Academia aplicados en la creación, por medio de la dicotomía, de una clasificación de la calabaza. No es que haya que concluir que la Academia practicase investigaciones naturalistas de tipo aristotélico: se trataba más probablemente de ejercicios dicotómicos del tipo de los ejemplificados en el *Sofista* (y más tarde desarrollados probablemente por Espeusipo). Sin embargo, el núcleo de la labor científica de la Academia no se hallaba ciertamente en el campo de la taxonomía botánica y zoológica, sino en el de las matemáticas; y en este punto el programa esbozado en el libro VII de la *República* se puede considerar de veras, si no un «plan de estudios» en toda regla, sí por lo menos la propuesta de sistematización de una tarea ya en marcha.

Si en realidad se puede tomar por legendaria la noticia según la cual el portal de entrada de la Academia mostraba la inscripción: «No entre nadie que no sea geómetra», están muy lejos de ser legendarios el rol decisivo que la escuela asignó a los estudios matemáticos

y la preponderancia de la geometría como conocimiento ejemplar tanto por el rigor epistémico como por la referencia a una ontología «ideal». La *matematización* académica desmesurada de la filosofía fue denunciada por Aristóteles con palabras severas: «y los pensadores actuales, por su parte, reducen la filosofía a las matemáticas, a pesar de que afirman que deberían ser estudiadas con vista a otras cosas» (*Metafísica*, I, 9): donde esas «otras cosas» son sin duda la dialéctica, la ética y la política según el punto de vista de la *República*.

Había en efecto en el grupo académico lo que cabe definir como un verdadero *furor geometricus*. Lo documenta, en primer lugar, una crítica no maliciosa de Isócrates. El gran orador escribía en la *Antídosis* (354), refiriéndose claramente a Platón y a los suyos, que «quienes sobresalen en erística y quienes se dedican a la astronomía, la geometría y las disciplinas afines» aportan algún beneficio a los jóvenes. En realidad, proseguía Isócrates, «cuando los discípulos dedican su tiempo a la sofisticación y el rigor de la astronomía y la geometría» ejercitan de forma provechosa la inteligencia, aun cuando, por supuesto, «no creo yo que haya de llamarse "filosofía" a este estudio que carece de eficacia inmediata para la palabra y la acción; sin embargo, lo llamo gimnasia de la mente y propedéutica de la filosofía» (§261-266).

Pero la obsesión geométrica de la Academia encuentra asimismo confirmación en un rico muestrario de anécdotas atestiguadas por una tradición verosímil. En la época de la «invasión» académica de Siracusa, el palacio del tirano Dionisio «estaba, según cuentan, envuelto en una nube de polvo causada por la multitud de quienes se dedicaban a la geometría», dibujando, según parece, sus teoremas en la arena esparcida por el suelo (Plutarco, *Dión*, 13.4). Y se murmuraba que Platón trató de inducir al mismo tirano para que se deshiciera de su poderoso aparato militar con el fin de dedicarse, en la Academia, al intento problemático de «alcanzar la felicidad mediante la geometría» (14.3). Por su parte, Ateneo habla del académico Eufreo, quien, tras establecerse en la corte del rey macedonio Pérdicas, seleccionó el *entourage* regio rechazando la admisión en los banquetes «a

quien no supiese practicar la geometría o la filosofía» (*Deipnosofistas*, XI, 508e). Estas anécdotas contribuyen a clarificar cuáles fueron las «otras cosas» por las cuales los académicos tenían predisposición por la práctica de la geometría: el contexto es de hecho fundamentalmente político, con arreglo a la que parece haber sido la vocación dominante en la escuela ya durante la vida de Platón y en las décadas posteriores a su muerte.

El testimonio más significativo en este sentido lo representa sin duda alguna la expedición de Dión a Siracusa en el 357, que contó con la activa participación de toda la Academia. Patrocinada por Espeusipo (ciertamente con el acuerdo tácito del propio Platón), en ella tomaron parte Eudemo de Chipre, Timónides de Léucade, Miltas el adivino, Calipo y otros, junto con unas pocas decenas de prófugos y algunos centenares de hombres armados (Plutarco, *Dión*, 22; Diodoro Sículo, XVI, 6-9). Los académicos contaban con una sublevación popular contra Dionisio (algo parecido, por tanto, a la expedición garibaldina de los Mil o al desembarco de Fidel Castro en Cuba). Depuesto el tirano, Dión asumió el mismo cargo despótico de «estratega autócrata»; alimentó así la sospecha de que aspiraba a su vez a la tiranía, y por eso fue asesinado en el 354 por un compañero académico suyo, Calipo, que al parecer compartía secretamente la misma aspiración.

No es este sino el episodio más conocido y clamoroso de aquella ininterrumpida implicación de la Academia en las vicisitudes de las tiranías —con el propósito de derrocarlas y la tentación de ocupar su lugar— que caracterizó la historia de la escuela en la segunda mitad del siglo IV. La tradición, aun siendo malévola en ocasiones, no deja ninguna duda al respecto. Bastará recordar algún ejemplo de esta turbulenta actividad política de los académicos. En el 359 Pitón y Heráclides mataron al tirano tracio Cotis, por lo cual fueron recompensados con la ciudadanía ateniense. En el 352 Clearco, erigido en tirano de Heraclea, fue asesinado a su vez por otros dos académicos, Chion y Leonteo (Filodemo, col. VI). Eveón de Lampsaco fue desterrado tras ser descubierto urdiendo planes con el fin de convertirse en tirano de su ciudad; Timeo de Cízico intentó por su parte desba-

ratar el orden constitucional (Ateneo, XI, 508f y sigs.). Corisco y Erasto se unieron a Hermías, cruel tirano de Atarnea, que les cedió la ciudad de Asso para que la gobernasen: ellos lograron de veras convencerlo para transformar la tiranía en «un poder más graciable» (Filodemo, col, VI).

Según los testimonios más favorables de Plutarco, otros académicos actuaron en cambio únicamente como legisladores de su ciudad: así ocurrió con Eudoxo para Cnido, Formión para los eleos y Menedemo para Pirra (*Contra Colotes*, 32). Pero ello no basta para hacer desaparecer la impresión de un *furor tyrannicus*, que, junto con el «geométrico», parece haber caracterizado la actividad de la Academia durante la última fase de la vida de Platón y en los años inmediatamente posteriores.

En conjunto, el compromiso político quedaba caracterizado en realidad por dos rasgos estrechamente correlacionados entre sí: por un lado, un programa político-social orientado en sentido igualitario, por otro, el recurso a la forma del poder tiránico —dirigido o «aconsejado» por los filósofos— concebido como la vía más eficaz para realizar dicho programa, según una hipótesis que, como hemos visto, ya se encontraba bien presente en la *República* (VI, 499b-c) y que las *Leyes* hicieron más explícita: «De la tiranía sale la mejor ciudad si cuenta con un legislador consumado y un tirano virtuoso, y que el paso de una cosa a otra es entonces más fácil y rápido (IV, 710d). [...] Al tirano que quiera cambiar la manera de ser de su ciudad no le hacen falta ni esfuerzos ni demasiado tiempo, sino marchar él mismo el primero por el camino a que desee enderezar a los ciudadanos [...] Nadie ha de convencernos, ¡oh, amigos!, de que en caso alguno ha de cambiar la ciudad sus leyes con tanta rapidez y facilidad como bajo la dirección de los que mandan» (711b-c).

Del primer aspecto, relativo al igualitarismo, da testimonio un interesante episodio protagonizado por el propio Platón. Invitado por los arcadios y los tebanos para que redactase las leyes de una ciudad de nueva creación, Megalópolis, él rechazó el encargo después de comprender que aquellos «no estaban dispuestos a aceptar

la igualdad de los bienes» (Diógenes Laercio, III, 23; Eliano, *Historias curiosas*, II, 42). Esa propuesta platónica se inspiraba sin duda en el deseo formulado en las *Leyes* de un reparto equitativo de la tierra y las viviendas (V, 737c), a su vez un *second best* con respecto a la propiedad colectiva prevista en la *República* (*Leyes*, V, 739c). Una línea igualitaria sin duda más extrema se llevó a la práctica en el 319 en Pelena por Quirón, alumno de Platón y Jenócrates. Convertido en tirano de la ciudad, e inspirándose —según el sarcástico testimonio de Ateneo— en la «bella República» (sin duda una referencia a la *kallipolis*) y en las «Leyes *ilegales*», mandó al exilio a los aristócratas y sus bienes y mujeres se los entregó a los esclavos (XI, 509b).

Estas y otras acusaciones a la Academia —de aspiración al poder tiránico y a la abolición de las constituciones vigentes en un espíritu de radicalismo igualitario— se dejaron sentir en el discurso pronunciado por Demócares (307/306) en defensa de Sófocles, que había propuesto el cierre de las escuelas de los filósofos en Atenas (Ateneo, XI, 508f y sigs.). Fuese cual fuese la verdad, resulta indudable que a muchos contemporáneos no les faltaba razón al considerar la escuela como un foco de rebelión y de tiranía. Aunque no haya que tomar al pie de la letra ni la arenga de Demócares ni la riqueza anecdótica que menciona, no podemos evitar la sensación de que entre los discípulos de la Academia el modelo de referencia dominante fuese el del «hombre real», liberado por las leyes, que se había esbozado en el *Político*, y el de la vía tiránica para conducir la reforma social, que las *Leyes* habían señalado como la «más fácil y la más rápida». Así pues, lejos y olvidados aparecían tanto el filósofo ascético del *Fedón*, dedicado a la salvación del alma por medio de la separación del mundo y del cuerpo, como el del *Teeteto*, ajeno a toda implicación en las vicisitudes de la política. Mucho más cercanas se mostraban, por el contrario, la vocación de la filosofía por el poder y su peligrosa contigüidad con la tiranía (utilizable como remedio extremo y definitivo para una reforma radical de la ciudad), evocadas tanto en la «bella» *República* como en las *Leyes* «ilegales» y en el *Político*.

También de esa delicada herencia académica —muy presente a

lo largo de toda su vida— tuvo Aristóteles que distanciarse, con su doctrina de la separación necesaria entre la forma de vida filosófica y la política. No se trataba únicamente de cuestiones de teoría y de praxis política; para él era necesario distinguirse también de aquella imagen pública, de aquel estilo llamativo de un maestro como Platón y de sus viejos «compañeros» académicos que el espejo deformante de los cómicos nos devuelve de un modo acaso no demasiado alejado de la realidad. Ya hemos reconocido, en el viejo *dandy* presentado en los versos de Antífanes citados a modo de exergo, los rasgos del propio Platón. Todavía más punzante es el retrato que Efipo hizo de uno de sus discípulos —un retrato con el que un tal Aristóteles no querría identificarse—, aventurero y sofista, al estilo de Brisón y Trasímaco, que sin embargo no renunciaba al solemne gesto público de la oración política como correspondía a la vocación de la escuela.

> Luego se alzó un joven con gesto seguro, / de los que *platonean* en la Academia, / un Brisón-Trasímaco-cobrador-de-estipendios, / que impulsado por la necesidad se había dado al arte logo-remunerado, / y era capaz de decir cosas no desconsideradas; / bien cortos llevaba los cabellos, / bien larga la barba intonsa, / bien calzado el pie en la sandalia cerrada por el tobillo / con elegantes cordones alrededor de la pierna, / bien protegido por una gran capa, / y apoyando con el bastón la autoridad, / dijo con palabras de otros, creo, no suyas, / «¡Oh, hombres de la tierra de Atenas!» (ATENEO, *Deipnosofistas*, XI, 509c-d).

La Academia siguió un camino bien diferente después de Aristóteles, pasando a formar parte, a partir del siglo III, de la existencia menos turbulenta de las otras grandes escuelas del período helenístico. Como institución estable, la escuela de Platón dejó de existir probablemente en el siglo I a.C. Sin embargo, ya a partir del siglo siguiente, el Estado romano estableció cátedras de filosofía platónica (junto con las de las otras «sectas» principales, como el aristotelismo, el estoicismo o el epicureísmo) en las metrópolis más importantes del imperio. En torno a ellas, florecieron múltiples escuelas platónicas,

en la propia Roma, en la Alejandría de Egipto y por supuesto en Atenas. Esta última se cerró en el 529 —cerca de mil años después de la fundación de la primera Academia—, de resultas de un decreto del emperador Justiniano dictado por la intolerancia cristiana hacia ese último bastión del pensamiento «pagano».

Tras la antigüedad y el silencio medieval, en el mundo moderno el nombre de la «Academia» reapareció —a partir de la sociedad platónica fundada en Florencia por Marsilio Ficino a finales del siglo XV— para designar comunidades libres de pensamiento y de investigación, filosófica o científica, en contraposición al dogmatismo escolástico imperante en las universidades oficiales. Una nueva utilización que acaso no fuera inapropiada para la memoria de aquel grupo de «amigos y compañeros» que Platón había reunido a su alrededor en Atenas hacia el año 385 de la era pagana.

NOTA

La obra de referencia sobre la primera Academia sigue siendo la de H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it., Florencia, La Nuova Italia, 1974. Sobre los aspectos institucionales de la escuela, véase J. P. LYNCH, *Aristotle's School*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1972, y J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht, 1978. Sobre la historia política de la Academia, véase M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoles, Guida, 1970, ID., *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milán, Guerini, 1989, e ID., «L'Accademia antica e la politica del primo ellenismo», en G. CASERTANO (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Nápoles, Guida, 1989, págs. 89-117. Un análisis crítico de los testimonios sobre la implicación política de los académicos se encuentra en K. TRAMPEDACH, *Platon, die Akademie und die zeitgenossische Politik*, Stuttgart, Steiner, 1994.

LECCIÓN 15
PLATONISMOS

Esta investigación nos resulta difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 6

En Roma las mujeres empuñan la *República* de Platón porque defiende que las mujeres no deben ser de nadie. En realidad prestan atención a las palabras, no al pensamiento del filósofo.

EPÍCTETO, *Máximas*, fragmento 15

Calígula había hecho planes incluso para destruir los poemas de Homero, diciendo que por qué no le iba a estar permitido a él lo que estuvo permitido a Platón, quien expulsó a este de la ciudad que proyectaba.

SUETONIO, *Vida de los Césares*, IV, 34

Hegel deploraba, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, la forma dialógica de la filosofía de Platón, en la cual veía él «un obstáculo para su plena comprensión», y lamentaba la pérdida de sus «doctrinas no escritas», en las que «tendríamos ante nosotros con toda claridad su filosofía, puesto que en ellas siguió un procedimiento sistemático». Así pues, para Hegel la dialéctica dialógica parecía una complicación expositiva inútil de aquello que podría haberse dicho

mejor, y que tal vez había sido dicho efectivamente, en el monologar del sistema (aun cuando las reconstrucciones de las *agrapha dogmata* que se intentaron en el siglo xx probablemente le hubiesen decepcionado al mostrar a un Platón muy similar a Plotino).

En el extremo opuesto, y quizá más próximo a la verdad, se situaba Cicerón cuando señalaba que «en los libros de Platón nada se afirma, y en cambio se argumentan muchas tesis contrapuestas: todo se pone en cuestión, y nada se dice a ciencia cierta» (*Varrón*, 46). Por tanto, Cicerón veía justamente cómo la forma dialógica era inseparable de la *filosofía* de Platón, lejos de ser un oropel retórico o un obstáculo (los medievales hubiesen dicho un *velamen*) que imposibilita una lectura sistemática.

Si tal cosa es cierta, se hace evidente la razón por la cual la tradición nos ha proporcionado una pluralidad de *platonismos*, a menudo enfrentados entre ellos, que podían apelar a la misma matriz de pensamiento. Su dialogicidad intrínseca llevaba inscrita desde el primer momento una polisemia teórica y con esta una *apertura* hermenéutica irreducible: en consecuencia, un espacio filosófico en cuyo interior la tradición no dejaría de escoger sus opciones. Opciones que, en cualquier caso, tenían que ver con los diálogos preferidos: ha habido así un platonismo escéptico fundado en los diálogos «aporéticos», un platonismo político y utópico basado en la *República*, uno de corte espiritualista inspirado en el *Fedón*, una dialéctica metafísica del Uno que se refiere al *Parménides*. Cada uno de estos platonismos ha atravesado la tradición antigua —ora separándose de los otros, ora hallando con ellos intentos provisionales de síntesis— y ha dejado sus huellas, profundamente diferenciadas, en el pensamiento medieval y moderno: hasta el punto de que hablar en singular de *un* platonismo y de una *tradición platónica* supone cometer un error de método, puesto que comporta el privilegio historiográfico de adoptar un punto de vista sistematizador que únicamente responde a una de las posibles opciones experimentadas en el ámbito de un trabajo hermenéutico secular complejo e intrínsecamente plural.

De los primeros sucesores de Platón en la dirección de la escue-

la, Espeusipo y Jenócrates, tan solo contamos con testimonios exiguos e inciertos. Al parecer se inclinaron por una matematización acusada de la filosofía, como instrumento para la creación de un sistema metafísico de los «principios», y por el desarrollo de la teología astral, tal como sugieren el *Timeo* y las *Leyes*. Un rasgo significativo de aquella primera fase de la Academia parece haber consistido en la negación de la existencia de ideas de objetos artificiales (como la «cama» o la «casa»). Se trataba de un paso importante en el sentido tanto del abandono del *artificialismo*, que había caracterizado la filosofía de Platón, como de la tendencia a concebir las estructuras de orden como un *dato* inmanente al mundo más que como una *tarea* dedicada a la función «demiúrgica» del conocimiento y de la acción.

Pero no cabe duda de que el «platónico» más extraordinario, entre los discípulos directos del maestro, fue Aristóteles. Es una constatación paradójica, toda vez que un tal Aristóteles actuó de forma deliberada y metódica como un «liquidador testamentario» de la herencia de Platón. Sus decisiones teóricas fueron rebatidas implacablemente, los nexos constitutivos de su filosofía dejaron de serlo. Así sucedió en primer lugar con aquello que según Aristóteles había constituido el error capital del maestro: el privilegio ontológico concedido al «predicado», a lo «universal» (*hipostasiados* en las ideas), frente al sujeto, a lo individual; en suma a aquellas «sustancias» en que, según Aristóteles, reside la forma primaria de realidad (Sócrates, Corisco, este caballo). Y como estas sustancias pertenecen al mundo de la naturaleza sensible (excepto la divina, también incluida, no obstante, en el orden natural del cosmos), situarlas en el centro de la nueva visión de la realidad significaba privar de sentido a la «separación» platónica entre lo empírico y lo ideal, lo sensible y lo noético. Según Aristóteles, había *un solo mundo*, accesible tanto a los sentidos como al pensamiento, y era *este* mundo, dado inmediatamente a la experiencia.

Por tanto, la tarea de la filosofía no era ya *construir* un mundo alternativo y normativo —con arreglo a la verdad y a los valores— frente al de la *naturaleza* y, en lo concerniente a la existencia huma-

na, al de la *historia*; ahora en cambio, su problema estribaba en comprender y sacar a la luz las estructuras de orden y de sentido ya dadas en el mundo, aclarar conceptualmente la legalidad inmanente a la naturaleza y a las «cosas mismas» igual que estas se ofrecen a la experiencia cognoscitiva. La impronta que Aristóteles confería a la filosofía la convertía en un conocimiento ante todo *descriptivo* más que crítico-normativo.

De ello se desprendían inmediatamente dos consecuencias importantes. En primer lugar, el debilitamiento de la dialéctica en sus pretensiones de constituir un saber universal y una «ciencia regia», puesto que a cualquier ámbito de la realidad corresponde una forma específica de conocimiento no derivable de una supuesta ciencia universal ni controlable por esta. La dialéctica mantenía en cambio su universalidad, pero en la forma de una técnica general de la argumentación racional, carente de contenidos ontológicamente determinados como habían sido en Platón las «ideas» y sus «principios». En segundo lugar, se establecía una nítida distinción entre la forma de vida filosófica y la de la política; precisamente la distinción cuya superación definitiva había prescrito la *República*. Para expresarlo en términos marxistas, la tarea de la filosofía a juicio de Aristóteles era *comprender* el mundo, no *cambiarlo*: una función demiúrgica de ordenación y de transformación no era ni posible ni deseable, tanto en el plano de la naturaleza cuanto en el de la sociedad humana, toda vez que el mundo estaba siempre ordenado en su legalidad inmanente. En particular, en el ámbito político Platón había cometido un error análogo al ontológico: es decir, que en este caso también había privilegiado indebidamente la dimensión de aquello que es universal y *común* en detrimento de la esfera de aquello que es individual y *privado* (la familia, los afectos, el patrimonio), en lo que Aristóteles reconocía por el contrario el núcleo esencial de la vida y del orden social.

Y sin embargo, pese a todo esto, Aristóteles seguía siendo un gran platónico. No solo en el sentido de una espectacular reutilización de todos los materiales teóricos elaborados por el maestro, que

ahora eran reelaborados en una nueva estructura y para un nuevo propósito (al modo de las catedrales medievales reconstruidas en el sitio y con los restos de las basílicas romanas); también en el sentido de una adhesión profunda a las mayores exigencias que la filosofía de Platón había impuesto al pensamiento. Así era en lo relativo a la preponderancia que seguía atribuyéndose al pensamiento teórico, ahora en la forma de la «filosofía primera»; así era, también, en cuanto a la concepción de la filosofía como una epistemología y una ontología generales, a la que se le encomendaba la tarea de comprender las estructuras comunes de la realidad y del conocimiento por encima de su división en ámbitos y ciencias diferenciados. Y en el fondo Aristóteles se mantenía cerca del platonismo también en su misma concepción de la «idea» (*eidos*): ya no realidad separada (la forma «hombre» no existe fuera de sus instanciaciones en la multiplicidad de todos y cada uno de los hombres), sino también principio de reconocimiento de los datos de la experiencia y objeto principal de la ciencia. Aun si las «sustancias» en sentido fuerte son solo los individuos como Sócrates y Corisco, no hay en realidad un conocimiento científico de Sócrates y Corisco sino en cuanto instancias de la forma «hombre»: en consecuencia, sigue siendo en el nivel del *eidos* donde se detiene el conocimiento si quiere ser de veras «científico», es decir, verdadero, universal y necesario; una vez más, como se ve fácilmente, un axioma epistemológico de inequívoco origen platónico.

Al comienzo del siglo III, la Academia se encontraba sometida a una fuerte presión: por un lado, la deconstrucción radical del legado platónico llevada a cabo por un heredero legítimo suyo como Aristóteles; por el otro, la formación de un poderoso sistema filosófico rival impulsado por Zenón, fundador en Atenas de una nueva escuela, el estoicismo. Un gran escolarca, Arcesilao, iba a salvar la autonomía gracias a un movimiento teórico extraordinario, sin lugar a dudas al estilo de aquel «sofista» del que Platón había desvelado las estrategias en el diálogo que lleva su nombre, aunque el propio Arcesilao reivindicase la descendencia legítima de las conversaciones socráticas y de los textos platónicos (Cicerón, *De oratore*, III, 67). Se trataba

del célebre *giro escéptico* de la Academia: es decir, de una crítica a las pretensiones de verdad de los sistemas filosóficos «dogmáticos», como lo era el estoico y como en determinados aspectos se podía considerar también el aristotelismo. La «suspensión del juicio» sobre tales pretensiones —es decir, la indecibilidad metódica entre tesis contrapuestas susceptibles de argumentaciones de similar fortaleza— revelaba sin duda una influencia tanto de Protágoras como del fundador del escepticismo, Pirrón. No obstante, esta no suponía para los académicos de los siglos III y II, de Arcesilao a Carnéades, la renuncia a decantarse por aquellas tesis que resultasen racionalmente «probables» (es decir, más convincentes y creíbles) desde un punto de vista epistémico y, sobre todo, ético-práctico, aun negándoles el estatuto de «verdades» definitivas. Desde este punto de vista, la Academia escéptica podía considerar de manera legítima el haber mantenido vivo el más auténtico espíritu-dialéctico, aporético y crítico de la tradición socrático-platónica. Así lo reconocía abiertamente también una tradición malévola, pero no del todo infundada, que describía a Arcesilao como una especie de Quimera, «por delante Platón, por detrás Pirrón» (Aristón en Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 234).

En el siglo I a.C., la línea platónica —ya no se puede hablar propiamente de Academia— hizo una elección que se oponía radicalmente a la escéptica, pero que tampoco carecía de legitimación hermenéutica en relación con el pensamiento del fundador, y cuyo éxito llegó hasta el punto de que la tradición la identificase durante siglos con el platonismo *tout court*. El nuevo giro dio comienzo con Antíoco de Escalona, y se consolidó en los siglos posteriores con el platonismo medio y el neoplatonismo, fundado por Plotino en el siglo III de la era cristiana. La presión de las «sectas» rivales, los cambios en el entorno cultural (ya no las escuelas atenienses sino la sociedad imperial romana) y, más tarde, la propagación de aspiraciones en pos de la salvación espiritual que buscaban respuestas de tipo místico-religioso, indujeron a ese platonismo a buscar en el propio legado filosófico los recursos para construir a su vez un *sistema* sólido, orien-

tado con determinación en un sentido metafísico-teológico; y por tanto, desplazado resueltamente de *este* a *otro* mundo.

El espacio apropiado para esa construcción quedaba identificado por la estructura de las relaciones entre los «principios» trascendentes (en sentido ontológico y teológico), el mundo y el hombre. La filosofía se convertía así esencialmente en teología, teoría del ser, teoría del alma; en consecuencia, en sentido riguroso, una *metafísica*, en el sentido de situarse, con sus lenguajes, sus métodos, sus objetos, *más allá* del ámbito de la experiencia sensible y de la naturaleza física. Un rechazo drástico del aristotelismo, a este respecto, compensado no obstante con la integración subalterna de su dimensión lógica en la infraestructura demostrativa del sistema. La metafísica del nuevo platonismo determinaba por otra parte una severa selección también en el ámbito de la herencia filosófica a que este apelaba. De Platón se conservaban sobre todo las teorías de lo «bueno» y del «uno» como principios trascendentes, la doctrina de las ideas (concebidas ahora, sin embargo, como «pensamientos divinos»), la cosmo-teología, la especulación sobre el alma como opuesta y ajena al cuerpo. Por ello se leían sobre todo los textos platónicos más afines a esta perspectiva —los libros centrales de la *República*, el *Parménides*, el *Fedón*, el *Timeo*—, que complejas operaciones exegéticas transformaban en otros tantos espejos en los que la nueva filosofía podía reconocerse, acreditándose así como una heredera legítima de dichos textos. «Estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño —escribía Plotino— sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas» (*Enéadas*, V, I.8).

Por el contrario se dejaban de lado los aspectos aporéticos de los textos platónicos y, sobre todo, los ético-políticos. El debilitamiento de la dimensión utópica de la *República* se llevó a término en el comentario que hizo de ella el neoplatónico Proclo en el siglo v, leyendo el diálogo como un texto marcadamente metafísico-teológico. Pero es significativo que ya Plotino, al presentar al emperador su proyecto

de una Platonópolis, que se pretendía inspirada en la memoria platónica, la concibiese como una ciudad solo para filósofos, por tanto una vía del medio entre una «academia» y un convento monástico.

En cualquier caso, tomado en conjunto, el neoplatonismo representó la última gran línea de resistencia opuesta por el pensamiento clásico —por tanto, del «paganismo» antiguo— al dominio de las nuevas religiones, siendo por supuesto la cristiana la primera de ellas. Solo gracias a la mediación de Agustín, en el siglo IV, la imagen neoplatónica de Platón empezó a ser compatible con el pensamiento cristiano. No obstante, era una asimilación difícil y problemática: en el Medioevo, el platonismo agustiniano no dejó de ser una corriente minoritaria frente al aristotelismo imperante; el Platón medieval fue esencialmente el del *Timeo*, el cual podía ser releído en el ámbito de una teología creacionista, y por supuesto el del *Fedón*, considerado el texto fundador de una espiritualidad místico-ascética capaz de adelantarse al propio cristianismo. A comienzos del siglo XV, las primeras traducciones latinas de la *República* convirtieron nuevamente a Platón en un interlocutor de los proyectos de reforma política y social en el contexto de los señoríos que estaban surgiendo, sobre todo en tierra lombarda. Pero al acabar el siglo el redescubrimiento del comentario de Proclo permitió asimilar una vez más el extenso diálogo a un Platón de nuevo «neoplatonizado»; una operación realizada con gran éxito en el ámbito de la cultura florentina por Marsilio Ficino, que libró a la modernidad una imagen de Platón que apenas conocería variaciones hasta el umbral del siglo XIX (si bien su vertiente «utópica» siguió dialogando autónomamente con el pensamiento político occidental que estaba renaciendo, hasta Rousseau y el jacobinismo revolucionario).

Con la historiografía decimonónica Platón, como los demás autores antiguos, pasó de ser un interlocutor filosófico a ser objeto de investigación «científica». Pero no por eso cesó la presencia de un «platonismo» en la filosofía y en la ciencia. Pueden reconocerse sus huellas, tal vez con más facilidad que las del «sofista» criticado por Platón. Existe platonismo allí donde se piensa que la esfera de la

verdad y de los valores es de algún modo externa, *ulterior* —en sentido trascendente o trascendental— y normativa frente a la *factualidad*, al mundo *dado* de la naturaleza y de la historia. Existe, pues, un platonismo epistemológico y ético de matriz kantiana, todavía vivo en el neokantismo del siglo XX. Hay un platonismo de las matemáticas, que concibe su conocimiento no como *construcción* de objetos sino como *descubrimiento* de propiedades de entes noéticamente autónomos. Hay, finalmente, un platonismo ético-político de la *utopía*, que considera los valores como un horizonte de posibilidad y una tarea de la praxis, antes que como un resultado inherente al «curso del mundo» en la historia; y por tanto, igual que un proyecto «artificial» de perfectibilidad de la vida que no coincide con la «naturaleza» humana. Y hay también platonismos por así decir «locales»: por ejemplo, la concepción freudiana de un aparato psíquico escindido y conflictivo, en el que hay espacio tanto para el orden como para el desorden; o la idea de la filosofía como espacio de la confrontación dialéctica, que se define tanto por su *intención de verdad*, cuanto por su apertura no sistemática al juego dialógico de la argumentación y la interpretación.

Por tanto, una pluralidad de platonismos compatibles, pero no una pluralidad indeterminada, toda vez que su ámbito y sus límites siguen marcados por un *estilo filosófico* hermenéuticamente abierto pero bien perfilado en el nítido esbozo con el que cobró forma desde el primer momento.

NOTA

Sobre las primeras interpretaciones de Platón, véase H. TARRANT, *Plato's First Interpreters*, Londres, Duckworth, 2000. Sobre la comparación entre Platón y Aristóteles, véase, además del libro clásico de H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins, 1944; I. DÜRING y G. E. L. OWEN (eds.),

Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Gotemburgo, Almquist & Wiksell, 1957; I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it., Milán, Mursia, 1976; E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977; M. MIGLIORI (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze fra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana, 2002. Sobre la Academia escéptica, véase A. M. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, Napoles, Bibliopolis, 1986, y M. BONAZZI, *Academici e platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milán, Led, 2003; sobre la formación del platonismo medio y el neoplatonismo, P. L. DONINI, *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1982.

Sobre la historia de la tradición de cada uno de los diálogos, véase, por ejemplo, para la *República*, M. VEGETTI y M. ABBATE (eds.), *La «Repubblica» di Platone nella tradizione antica*, Nápoles, Bibliopolis, 1999; y M. VEGETTI y P. PISSAVINO (eds.), *I Decembrio e la tradizione della «Repubblica» di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Nápoles, Bibliopolis, 2003; para el *Timeo*, A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Le «Timée» de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Lovaina-París, Peeters, 2000.

Sobre los «platonismos» contemporáneos, véase por ejemplo A. ZADRO, *Platone nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987; para los aspectos políticos, véase también R. MAURER, «De l'antiplatonisme político-philosophique moderne», en M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon II. Le platonisme renversé*, París, Vrin, 1995, págs. 129-154. Sobre la influencia de Platón sobre pensadores como Rousseau, Marx, Freud y Dumézil, véanse los ensayos al respecto en los volúmenes III y IV de M. VEGETTI (ed.), *Platone. La «Repubblica»*, traducción y comentario, Nápoles, Bibliopolis, 1998-2000.

APÉNDICE I

LO «BUENO» Y EL «UNO»

En cuanto a lo bueno, sea lo que sea, que tú esperas obtener [...], eso lo sé yo menos, señor, que lo «bueno» de Platón.

ANFIS, *Anfícrates*, en Diógenes Laercio, III, 27

En el transcurso de estas lecciones hemos mencionado en varias ocasiones el papel central que Platón atribuía a la idea de lo bueno en algunos progresos de su trayectoria filosófica. Es necesario aclarar ahora las razones de dos decisiones: la primera, traducir del griego *to agathon* como «bueno» y no, según se acostumbra, como «bien» (tal vez con la inicial en mayúscula); la segunda, traer al apéndice la discusión sobre esta idea.

To agathon («lo bueno») es un adjetivo neutro sustantivado, exactamente como *to dikaion* («lo justo»), y pertenece al uso lingüístico normal de la teoría de las ideas, que aísla los atributos predicados de los sujetos («Sócrates es bueno», «justo», etc.) transformándolos en entes noéticos separados. Traducir el adjetivo con el sustantivo «bien» introduce una variación sin motivo en este uso y sugiere indebidamente que ya en el plano lingüístico esta idea posee un estatuto especial «metafísico».

Menos simple es la motivación de la segunda decisión. La consideración de la idea de lo bueno como «principio» o «causa» del conjunto completo de las ideas aparece solamente en los libros VI y VII de la *República*, y constituye pues un hecho singular en el corpus de los escritos platónicos. Además, los desarrollos teóricos presentados en dichos libros topan con la perplejidad y la resistencia de los interlocutores (Adimanto y Glaucón): en torno a tales desarrollos —al

contrario de lo que sucede con la teoría *standard* de las ideas— no hay, pues, *homología*, algún tipo de consenso dialógico. El mismo Sócrates, al referirse a tales desarrollos, muestra en diversas ocasiones dudas y reticencias, manifestando no estar preparado para mantenerlos con plena convicción. Todo ello debe hacernos pensar —siguiendo los criterios metódicos expuestos en la lección 5— que nos encontramos en este caso en presencia de un núcleo teórico sin duda importante, pero que se presenta como un «experimento mental», útil para el funcionamiento de un diálogo concreto como la *República*, pero no perteneciente al conjunto de doctrinas recurrentes y compartidas atribuibles con cierta seguridad a la infraestructura estable de la filosofía platónica que se mantiene constante en las distintas situaciones dialógicas.

Y no obstante, la forma en que la discusión de la idea de lo bueno se introducía en el libro VI de la *República* no parecía presentar nada anómalo, y en realidad Sócrates podía estar refiriéndose en un principio a una noción bien conocida por su interlocutor: «con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo», necesaria en primer lugar para los filósofos que habían de gobernar la ciudad (504e y sig.). En realidad, todas las razones por las cuales la idea de lo bueno debe ocupar una posición de privilegio en la educación y el saber de los filósofos-reyes ya están implícitas en la semántica del término. *Agathon* significa —en griego y en la utilización socrático-platónica— «bien hecho, eficaz, útil, provechoso»: una cosa buena es una cosa útil para llevar una vida buena, realizada, próspera, en una palabra feliz. Resulta por tanto fácil entender por qué, en la dinámica de la teoría de las ideas, la idea de lo bueno convierte en «útiles y provechosas» —en consecuencia, *deseables*— las cosas y las otras ideas que participan de ella. Por ejemplo, nadie desearía comportarse con arreglo a la justicia si esto no fuese *además* bueno, es decir, útil para la felicidad; no hay provecho alguno, ni nada deseable, en la posesión o el conocimiento de una cosa o idea cualquiera que no sea también buena (505a). En realidad, lo «bueno» es la finalidad de las conductas de cada cual, pero lo que las convier-

te en inciertas y oscilantes es la incapacidad de identificarlo con nitidez: así pues, es tanto más necesaria una comprensión sólida del mismo por parte de quien esté destinado a guiar la vida de todos y a lograr que sean felices en la medida de lo posible (505d-506a).

Hasta el momento, como se decía, Sócrates podía contar con el acuerdo de sus interlocutores (académicos) porque se movía en el contexto «ortodoxo» de la teoría de las ideas. Pero en una página posterior (508b-509c), introdujo un desarrollo teórico imprevisto; acogiéndose, como acostumbraba en los casos de nudos teóricos analíticamente inextricables, a una imagen metafórica poderosa. Lo «bueno» —ahora ya no considerado como idea «compartida» sino como *principio causal*— se equiparaba a la función del sol, cuya luz es causa de la visión por los órganos de la vista y de la visibilidad de los objetos vistos. De forma análoga, lo «bueno» será causa de la actividad cognoscitiva del pensamiento, sujeto de conocimiento, y de cognoscibilidad de sus objetos, las ideas: será en definitiva «causa de la ciencia y de la verdad» (508e). También se puede reconducir este pasaje en el cauce de la versión *standard* de la teoría de las ideas. Puesto que las ideas son «buenas», su conocimiento por el pensamiento es deseable: así, lo «bueno» puede ser considerado como causa «final», es decir, como causante, de la intencionalidad cognoscitiva que está correlacionada con la polaridad objetiva, la verdad de las ideas, y que al realizarse produce «ciencia». No puede decirse lo mismo del desarrollo ulterior de la metáfora solar.

Al igual que el sol, con el calor que irradia, es causa de la generación, es decir, de la existencia, de los objetos visibles, así lo «bueno» será causa en los entes ideales no solo de su inteligibilidad, sino además del «ser y la esencia», aunque sea situándose él mismo «más allá (*epekeina*) de la esencia en cuanto a dignidad y potencia» (509b). Estamos ante el pasaje más paradójico y enigmático —como el propio Glaucón no tarda en destacar (exclamando con ironía «¡Qué maravillosa superioridad!», 509c)— de la teoría de lo «bueno» en la *República*. Paradójico, en primer lugar, porque parece aludir a una causalidad generativa de lo «bueno» frente a entes eternos y no en-

gendrados como las ideas; en segundo lugar, porque lo «bueno» no parece aquí causa —como correspondería en teoría— de la cualidad que le es propia, la bondad, sino del ser y la esencia de las ideas en general; y finalmente porque la posición de lo «bueno» *más allá* del ser y de la esencia (*ousia*) parece una no-idea, e incluso un no-ente en general.

La primera paradoja se puede considerar en buena medida como tan solo aparente. Al no ser las ideas «cosas» sino normas y paradigmas de verdad y de valor, su «generación» no consistirá propiamente en el paso de la no-existencia a la existencia, sino precisamente en el ser llevadas a la inteligibilidad, en el cumplimiento de la intencionalidad cognoscitiva que las torna manifiestas y activas en su rol de criterios de verdad y de valoración, de finalidades orientativas para la praxis.

Más difícil es la comprensión de los otros dos aspectos paradójicos. Aunque lo «bueno» sea superior al ser y a la esencia, no puede en modo alguno ser considerado como ajeno al campo del ser, y en consecuencia propiamente *in-existente*, según la que sería la tendencia interpretativa típica del neoplatonismo: la *República* recalca en varias ocasiones que «lo bueno» pertenece al mundo noético-ontológico de las ideas, incluso en el límite más extremo de dicho mundo, como el «mejor» y el «más dichoso» de los entes (véase, por ejemplo, VII, 526e, 532c). Sin embargo, puesto que lo «bueno» no es esencia (*ousia*), su modo de ser será distinto del de las otras ideas, e igualmente distinta será su cognoscibilidad, la cual no puede consistir en formular el «discurso de la esencia» (*logos tes ousias*) de aquellas. La forma de existencia de lo «bueno» será sobre todo la de la potencia (*dynamis*) causal, y el conocimiento del mismo consistirá en la comprensión de esta función causal: en otras palabras, la pregunta que la dialéctica tiene que plantearse en torno a lo «bueno» no es —como con las otras ideas— «qué es» sino «qué hace»: se comprende así cómo aquel es superior (aunque no ajeno) al ser de las ideas por «dignidad y potencia», es decir, justamente por la supremacía de la causación.

Sin embargo, si esta es la forma correcta de la pregunta, ¿«qué

hace» lo «bueno»? Hemos visto que este hace que las ideas sean buenas y por tanto deseables como objetos de conocimiento y como fines de la acción. Hemos visto además que las hace «existir» en su estatuto específico de criterios y normas de verdad y de valor. Al menos en este sentido, lo «bueno» transfiere a las ideas no solo bondad, sino en primer lugar «ser» y «esencia», es decir, precisamente la propiedad del ser común a todas las ideas. Sin embargo, puesto que el carácter primero de tal propiedad consiste en la existencia autónoma, ontológicamente independiente del pensamiento, no puede decirse que las ideas existen solo en cuanto *fines* de la intencionalidad cognoscitiva de la verdad o de la orientación de la praxis hacia la felicidad. La causalidad de lo «bueno» no puede, pues, quedar reducida al deseo subjetivo de verdad y de felicidad; ha de contar con una *objetividad*, una autonomía ontológica igual, si no superior, a la de sus «productos» ideales; pero al mismo tiempo, en cuanto *causa*, lo «bueno» no puede constituir una *esencia* noética igual que los objetos causados por él. Nos hallamos aquí probablemente ante un nudo teórico que, al permanecer en el contexto de la *República*, no puede ser analizado posteriormente; sin embargo, se pueden identificar las razones que indujeron a Platón a llevar a cabo tan arduo experimento filosófico. En la estrategia argumentativa del diálogo, era de vital importancia que la naturaleza ontológica y epistemológica de las ideas se basara en un principio de valor, el cual no es otro que lo «bueno». Las ideas existen y son verdaderas en cuanto causadas por dicho principio, el cual por su misma naturaleza las hace además útiles, provechosas, deseables, y por ello disponibles como normas y criterios para la valoración y la orientación de la conducta ético-política con miras a la felicidad individual y colectiva. El acceso de los filósofos al poder parecía ahora legitimado por el hecho de que únicamente ellos, a diferencia de los políticos de la ciudad y de sus consejeros sofistas, podían referirse —gracias al dominio de la dialéctica— a ese principio supremo de verdad y de valor, o de verdad del valor.

La exigencia antiprotagórica de una fundamentación ética objetiva, que escapase al riesgo de la arbitrariedad de las opiniones indi-

viduales y colectivas, era así subrayada por Platón hasta el punto («hiperbólico», a juicio de Glaucón, 509c) de hacer de lo «bueno» en sí mismo el fundamento causal del ser y de la verdad de las ideas, y por tanto también de la ciencia y del conocimiento en general. En el triángulo formado por la ética, la ontología y la epistemología que caracterizaba estructuralmente el estilo de pensamiento propio de Platón, el rol fundamental de lo «bueno» constituía la garantía de la preponderancia del vértice ético, según las exigencias impuestas por el contexto de un diálogo sobre la justicia y sobre el poder justo, cual era precisamente la *República*.

No obstante, el experimento filosófico sobre lo «bueno» no se acababa entonces. Platón aludía probablemente al mismo cuando, en el modelo de la «línea», evocaba un «principio del todo» en el que culminaba el camino de la dialéctica (VI, 511b). Más allá del contexto de la *República*, esta alusión parece remitir a la «teoría de los principios» que Platón desarrolló, según los testimonios aristotélicos, en su enseñanza oral (es decir, en las llamadas «doctrinas no escritas»). En particular, Platón propondría la identificación de lo «bueno» con otro principio fundamental, el «uno»: el cual presentaba sin duda la ventaja de una mayor manejabilidad teórica en los procesos dialécticos de derivación del principio, y de reducción al mismo, de la pluralidad de los entes ideales y empíricos, y por otra parte era afín a la tendencia académica hacia una creciente matematización de la propia dialéctica. Si el «uno» asumía el estatuto de principio causal universal, se podía pensar que cada una de las ideas derivaba de él la propia unidad (frente a lo múltiple que «participa» de ellas), la propia unívoca «simplicidad», en definitiva el carácter constitutivo de la identidad propia. Si el «uno» era además identificado con lo «bueno», se podía pensar también que en esa unidad, simplicidad e identidad propia estribaba justamente el *valor* de las ideas, su carácter ético positivo.

Sin embargo, aquí se detenía la posible relación entre el modelo de lo «bueno» en la *República* y el del «uno» en las «doctrinas no escritas». En el primer caso, bastaba un solo principio. No existen

ideas que no sean buenas: también la idea de lo «malo» (en caso de que exista, algo no atestiguado explícitamente) sería en cualquier caso buena, es decir, útil para identificar las cosas y las conductas «malas», no precursoras de felicidad; en cuanto a esas cosas y conductas, su condición de malas podía explicarse simplemente mediante su no-participación en lo «bueno». En cambio, en el otro caso tenía que haber un segundo principio: si cada idea es en sí unitaria gracias al «uno», el conjunto de las ideas es, no obstante, múltiple, y para explicar tal multiplicidad era necesario introducir un nuevo principio causal, aquel que en las «doctrinas no escritas» sería denominado la «díada indefinida» (en cuanto principio de la multiplicidad ilimitada de las ideas y, por debajo de ella, de los entes matemáticos y de las cosas empíricas). Si en la *República* el rol fundamentador de lo «bueno» representaba, como se ha dicho, un movimiento «hiperbólico» antiprotagórico, la asunción de un principio de la multiplicidad en el vértice de la pirámide del ser podría interpretarse como un movimiento antiparmenídeo igualmente «hiperbólico».

Lo cual comportaba además otra consecuencia, probablemente indeseada, que Aristóteles destacaría. Si se deseaba mantener la *valoración del «uno»*, mediante su identificación con lo «bueno», había que considerar entonces —por oposición polar— la «díada», principio de la multiplicidad, como *el origen del mal*, presente de manera creciente en cada nivel de pluralización del ser, y por tanto ya al nivel de la *multiplicidad de las ideas*. Si desde el punto de vista de la génesis ontológica, cada estadio del ser —las ideas, los entes matemáticos, los objetos empíricos— era producto de la *composición* entre los dos principios, toda vez que cada una de esas cosas presenta simultáneamente rasgos de unidad (gradualmente decreciente) y de pluralidad (creciente), desde el punto de vista ético, en cambio, el mundo parecía el escenario de un *conflicto* entre un principio «bueno», la unidad, y uno «malo», la pluralidad. Sin embargo, en este sentido Platón se habría movido no tanto hacia las conclusiones del neoplatonismo (que mantiene siempre *un único* principio, ahora identificado con la divinidad, el «uno-bueno» [*uno-buono*]), como

hacia el gnosticismo, que precisamente ponía en escena un «drama cósmico» (son palabras de Plotino) en el que se enfrentaban el Bien y el Mal.

Es cierto que Platón no recorrió de un modo coherente esta vía, cuyas dificultades tal vez contribuyeran a mantener la enseñanza oral por debajo del umbral de escritura de los diálogos, que exigían un grado al menos incipiente de consolidación y de consenso teórico. Sin embargo, es muy probable que el mismo Platón, y los primeros académicos con él y después de él, se interesara por experimentos mentales encaminados a concebir la dialéctica como una teoría de los principios universales del ser (ideal, matemático y empírico) capaz de describir la *derivación* ontológica del mundo a partir de esos principios, y de recorrer nuevamente los estadios de dicha derivación a través de una *reducción* cognoscitiva de la multiplicidad a sus causas primeras.

NOTA

Un extenso abanico de interpretaciones sobre los problemas de lo «bueno» y del «uno» se expone en los ensayos recogidos en G. REALE y S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, Academia, 2002. Es importante el libro de R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, Academia, 1989, sobre el cual véase sin embargo M. BALTES, «Is the Idea of Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en M. JOYAL (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, Ashgate, 1997, págs. 3-23. Véanse también los ensayos de G. SANTAS, «The Idea of Good in Plato's *Republic*», en G. FINE (ed.), *Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 249-276; de F. FERRARI, «L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale» y de M. VEGETTI, «Megiston mathema», en M. VEGETTI (ed.), *Platone. «Repubblica»*, traducción y comentario, vol. V, Nápoles, Bibliopolis, 2002. Para la delimitación de «bueno» y «uno», véase por último H. KRÄMER y G. REALE, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milán, Vita e Pensiero, 1989.

APÉNDICE 2
EL MUNDO

> Decidimos que Timeo, puesto que es el que más astronomía conoce de nosotros y el que más se ha ocupado en conocer la naturaleza del universo, hable en primer lugar, comenzando con la creación del mundo y terminando con la naturaleza de los hombres.
>
> PLATÓN, *Timeo*, 27a

> Cuando añadió a su filosofía una teoría de la naturaleza, Platón asignó la exposición a Timeo, no a Sócrates.
>
> GALENO, *Las teorías de Hipócrates y Platón*, IX, 7

El que las ideas desempeñan una función causal es un teorema central en la filosofía de Platón. Hemos visto cómo esa función se explica claramente en diversos campos del juicio, de la ciencia y de la acción. Se puede afirmar, para empezar, que la participación en la idea de lo bueno es la «causa» en virtud de la cual se puede afirmar que «Sócrates es bueno» (lo que puede equivaler también al hecho de que esta valoración sobre Sócrates es verdadera únicamente si se dispone de un criterio objetivo que nos permita discriminar aquello que es bueno de lo que no lo es). Puede afirmarse además que la naturaleza del triángulo ideal es la «causa» de las propiedades de los triángulos dibujados sobre los que se realizan las demostraciones y que han de ser considerados como «copias» del modelo perfecto. Por último, en el campo de la acción, se puede decir que la idea de justicia es la «causa» de la construcción de una ciudad justa por los filósofos-reyes que recurren a aquella como paradigma, y la idea de

cama es la «causa» de la construcción de la cama por parte del carpintero que la reproduce en la madera. En todos estos ámbitos —la valoración moral, la epistemología matemática, la praxis política o artesanal—, las ideas desempeñan un papel paradigmático de criterio, de modelo, de finalidad, que precisamente explica las funciones causales.

Distinta es la situación si se quiere extender ese papel y esas funciones al campo de la naturaleza y del mundo. ¿Qué significa decir que la idea de caballo es «causa» de la generación de los caballos? ¿Y que, en general, las ideas son «causas» del orden del mundo? Ciertamente se puede pensar que la noción abstracta de la forma «caballo» nos permite reconocer, en la realidad sensible, los caballos distinguiéndolos por ejemplo de los asnos o de los mulos. Y se puede pensar asimismo que los padres transmiten a la prole la forma de la especie a la que pertenecen en los procesos concretos de la reproducción biológica, cuya regularidad da fe de una legalidad inmanente a la naturaleza. Pero estas son respuestas aristotélicas, acaso las más apropiadas para esta clase de problemas, que encuentran justamente en la filosofía de Aristóteles su espacio predilecto.

Distinto, más extraordinario y también más visionario, fue en cambio el intento llevado a cabo por Platón de abordar cuestiones que resultaban ajenas y alógenas en relación con los ámbitos de pensamiento en los que la teoría de las ideas y de la causalidad de las mismas había ido cobrando forma. A ello Platón dedicó un valioso diálogo, el *Timeo*, que parece a su vez anómalo por el insólito énfasis retórico de su estilo, por la redundancia barroca de las metáforas, por los materiales culturales dispares que confluyen en él —del pitagorismo a Empédocles, de las matemáticas a la medicina—, por los mismos personajes que lo integran, empezando por el protagonista, el astrónomo y político (pitagórico) Timeo de Lócride.

Sin embargo, la estrategia elegida estaba en consonancia con el *artificialismo* propio del estilo de la filosofía platónica. Para crear una ciudad justa son necesarios un paradigma ideal de justicia, un político artífice (*demiourgos*) de la constitución y un pueblo de ciudadanos

en donde instaurarla; para construir una buena cama sirven un modelo ideal, un artesano (*demiourgos*) y madera con la que fabricarla. De igual modo, para *construir un mundo* serán necesarios un paradigma de formas en el que inspirarse —las ideas—, un artesano divino, justamente el Demiurgo, y un marco espacio-temporal en el cual *imprimir* las formas ideales. Estos son en concreto los ingredientes cosmogónicos que Platón utilizaba en el *Timeo*. Al mundo noético-ideal, derivado de la teoría clásica de las ideas, él añadía una divinidad subordinada a aquel (toda vez que había de tomarlo como modelo en su fabricación del mundo), una divinidad artesanal que probablemente constituía la *personificación metafórica* de una eficiencia causal de las ideas cuya relación con el cosmos natural era difícil de explicar en términos teóricos. La obra ordenadora de ese Demiurgo implantaba las formas ideales en el espacio desordenado (*chora*), «materia» informe y por esa razón «receptáculo» de las formas que estaba dispuesto a acogerlas (49a), oponiendo sin embargo a esa información una resistencia de-formante propia de su inestabilidad natural. Una «causa errante» (48a), en oposición, por tanto, a la causa ideal, «paradigmática», y a la eficiente, convertida en metáfora en el Demiurgo.

Toda la cosmogonía narrada en el *Timeo* se presentaba como un «mito verosímil» (29d). No podía en efecto más que tratarse de un «mito», es decir, una narración, puesto que presentaba como algo extendido en el tiempo la historia de la generación del mundo que en realidad había sucedido antes y fuera del tiempo, y porque la dramatizaba con grandes personificaciones metafóricas, como la del Demiurgo y la «causa errante», y con gestas igualmente míticas, como la «persuasión» que el primero ejerció sobre la segunda (48a). Y no podía si no tratarse de una historia solamente «verosímil», a lo sumo retóricamente convincente, porque el hecho narrado tenía lugar íntegramente fuera del espacio estable de la verdad; que continuaba siendo el atemporal de las ideas y de los conocimientos que versan sobre ellas, como la dialéctica y las matemáticas.

Así pues, en esa narración de la génesis del mundo, el Demiurgo

ponía en práctica, en lo que respecta a la «causa errante» del devenir y del espacio-materia «receptáculo» de las formas ideales, dos estrategias distintas de ordenación. En ambas se manifestaba la *providencia* (*pronoia*) divina hacia la naturaleza (30c): idea esta insólita en Platón, pero que iba a cosechar una gran aceptación en la tradición posterior, tanto pagana como cristiana. Sin embargo, es preciso observar que en el *Timeo* tal providencia tenía éxito únicamente «en lo posible» (30a) en un entorno hostil, como lo es el espacio-temporal, expuesto a procesos incesantes de deformación y decadencia (de igual modo, como hemos visto, la actuación de los filósofos-reyes podía mejorar la condición humana solamente «en lo posible» en la dimensión de la historia).

Una de estas estrategias cosmogónicas estaba gobernada por la transferencia a la realidad de los cuerpos del orden paradigmático de los entes matemáticos. La *materia* era así *formada* y configurada por medio de una secuencia de operaciones de tipo geométrico. El demiurgo se valía de dos formas *elementales*, las del triángulo rectángulo isósceles y escaleno, con las cuales generaba cada tipo de superficie plana; estas superficies daban forma a su vez a los cuatro sólidos *elementales*, el tetraedro (pirámide), el octaedro, el icosaedro y el cubo. De estos sólidos se componían posteriormente los verdaderos *elementos* materiales (de origen empedócleo), el fuego, el aire, el agua y la tierra, respectivamente (53a y sigs.). Las propiedades físicas de esos elementos (movilidad, peso, dureza) y sus procesos de transformación recíproca —que explicaban toda la variedad de fenómenos naturales— dependían de la estructura geométrica de los sólidos de que se componían. Por último, el mundo en su conjunto estaba configurado como un dodecaedro, el sólido más parejo a la esfera e inscribible en ella. El movimiento de los cielos se organizaba a su vez con arreglo a configuraciones matemático-astronómicas aún más complejas.

Esta especie de modelo cristalográfico del mundo —acaso inspirado en el pitagórico Filolao— explicaba el orden material y los procesos *inerciales*, pero no la *vida* propiamente dicha, es decir, la cohe-

sión de conjunto y la mejor finalización posible deseada por su artífice providencial. Por ello este dotó al mundo de un *alma*, creando así un gran «viviente» (30b), y dispuso además que todos los seres vivientes que forman parte del mismo estuviesen a su vez provistos de almas, de modo que aquella y estas continuaran su obra una vez terminada por él la tarea inicial de ordenación (42e).

Así pues, el paradigma artesanal mostraba —mediante la metáfora demiúrgica— dos aspectos decisivos del mundo. El primero era que su propia estructura material quedaba ordenada mediante la *impresión* de formas geométricas, lo cual posibilitaba una especie de física «dialéctica» capaz de mostrar la derivación de la naturaleza a partir de dichas formas y de explicar los procesos en función de sus propiedades. El segundo era que la vida y el orden del mundo, en conjunto y en cada uno de los seres vivientes que lo poblaban, eran protegidos por una pluralidad de *funciones del alma* que lo orientaban, «en lo posible», hacia el mejor estado. Ambos aspectos, como se infiere fácilmente, pertenecían al eje fundamental de la filosofía platónica, si bien la extensión de los mismos al mundo natural —con la eficacia causal y genética que había de atribuirse a la esfera noético-ideal— exigiera la introducción de un complemento mítico-metafórico cual era la figura del Demiurgo divino.

La cosmogonía del *Timeo*, pese al extraordinario despliegue de imaginación «dramatúrgica» que había requerido (o acaso gracias a ella), gozaría de una fortuna perdurable en la tradición; más allá de la severa crítica aristotélica, que consideraba nada más que «poesía» la atribución a las ideas de una causalidad eficiente, y que contrapuso a dicha cosmogonía, en *Acerca del cielo*, una de índole «científica» con objeto de prescindir de toda «función del alma» para explicar el orden del mundo (concebido ahora como no engendrado y eterno). La cosmobiología estoica se inspiraría en la idea del mundo como un animal enorme regido por la providencia. Y naturalmente, el modelo cosmogónico artificialista del *Timeo* pudo reaparecer, en el ámbito cristiano, desde el punto de vista de una perspectiva creacionista que requería tan solo tomar literalmente la metáfora artesanal del

Demiurgo convirtiéndolo en un Dios creador (y por supuesto degradar las ideas, según la interpretación ya inscrita en el platonismo medio y el neoplatonismo, al rango de «pensamientos divinos»).

Desde el punto de vista de Platón, y de la Academia que sin duda había contribuido a inspirarlo, el *Timeo* seguía siendo no obstante un acontecimiento de la imaginación filosófica enigmática, tanto en lo tocante a su construcción como a sus resultados, un «mito» tal vez verosímil pero en absoluto reducible a la prosa del análisis teórico y menos aún de la ciencia, aunque pueda, con su potencia, inaugurar nuevas perspectivas, ya sea hacia la matematización del mundo o (como hemos visto en la lección 9) hacia la construcción de una psicofisiología.

NOTA

Una importante recopilación de ensayos sobre el *Timeo* se encuentra en T. CALVO y L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin, Academia, 1997. Los comentarios de referencia siguen siendo los de F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge & Kegan, 1937, y de A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1962[2], a los cuales se añade luego L. BRISSON (ed.), *Platon. Le «Timée»*, París, Flammarion, 1992. Véase L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Sankt Augustin, Academia, 1994; P. L. DONINI, «Il *Timeo*: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso», en *Elenchos*, IX (1988), págs. 5-52; F. FERRARI, «Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo*», en C. NATALI y S. MASO (eds.), *Plato Physicus*, Amsterdam, Hackert, 2003, págs. 81-94. Sobre la crítica aristotélica al *Timeo*, véase por último F. FRANCO REPELLINI, «Il *De caelo* di Aristotele come risposta "dialettica" al *Timeo*», en *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXV (1980), págs. 99-126.

APÉNDICE 3
LAS LEYES

Nosotros mismos somos autores en lo que cabe de la más bella y también de la más noble tragedia, pues todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, que es lo que decimos nosotros que es en realidad la más verdadera tragedia.

PLATÓN, *Leyes*, VII, 817b

Las *Leyes* ilegales.

ATENEO, *Deipnosofistas*, XI, 509b

Con las *Leyes* asistimos a una vuelta a lo grande a la reflexión política. Se trata del último diálogo de Platón, o para decirlo mejor, platónico-académico. La presencia de la Academia en dicho diálogo es especialmente acentuada, y no solo porque su redacción definitiva sea obra de Filipo de Opunte, tras el fallecimiento del maestro que la había dejado inconclusa, y que por consiguiente nos resulte imposible determinar cuánto hay en el diálogo de Platón y cuánto de su alumno y secretario, de probable procedencia pitagórica. La reconsideración de las cuestiones políticas probablemente se había convertido en un problema serio para la Academia, hacia la mitad del siglo IV, por dos clases de razones. Por un lado, como hemos visto, muchos miembros de la escuela ejercían de legisladores en las propias ciudades y había que proporcionarles en consecuencia un punto de referencia unitario, una indicación orientativa. Por otro lado, había que guardar las distancias con el radicalismo comunitario de la *República*, el cual podía constituir un inconve-

niente teórico y práctico ante los sucesos políticos concretos en que los académicos se hallaran envueltos; es muy probable que críticas a la *República* como las que Aristóteles planteó en su *Política* ya hubiesen circulado dentro de la escuela, tal vez incluso en voz del propio Aristóteles.

El contexto acusadamente académico contribuye a explicar, por lo menos en parte, las manifiestas anomalías del diálogo. El marco no es ya el de la sociedad ateniense y los interlocutores han dejado de pertenecer a su *intelectualidad*. Por el contrario, el diálogo se sitúa en la Creta dórica, Sócrates es sustituido totalmente por un anónimo ateniense de visita por una tierra extranjera, y sus compañeros, el cretense Clinias y el espartano Megilo, son a su vez dóricos. La misma forma dialógica, por lo demás, se muestra ahora reducida a un revestimiento literario, puesto que en realidad se trata casi en su integridad de un monólogo extensísimo, conducido de forma asertoria por el protagonista del diálogo, invitado a expresar sus opiniones acerca de la forma constitucional que ha de instituirse en una colonia cretense de nueva fundación.

Ocasión ideal, pues, para poner en perspectiva la *República*, algo que suponía también un distanciamiento de su herencia obstaculizadora. A aquella propuesta se le tributaba el debido homenaje al pensamiento originario del maestro: era sin duda la forma constitucional mejor y más virtuosa, que ahora parecía lamentablemente más adecuada para una comunidad de «dioses o hijos de los dioses» que para la condición humana efectiva (V, 739d). El pesimismo antropológico que impregnaba las *Leyes* hacía escasamente creíble aquella perfectibilidad del género humano por medio de la educación y la política que había sido la premisa y el objetivo de la *República*. Las alianzas infrapsíquicas que la «política del alma» esbozada en dicho diálogo había expuesto se revelaban ahora carentes de realismo: las energías irracionales del hombre, atenazadas por las dos grandes matrices de las pasiones, el placer y el dolor (I, 644c), tal vez podían, no sin dificultad, ser sometidas, pero no ser puestas al servicio del principio racional. Por lo que este último tenía que asumir la forma

de una legislación minuciosamente prescriptiva de las conductas individuales de cada cual: tarea del legislador no era ya procurar un marco educativo general que asegurase las condiciones para la perfectibilidad autónoma de los miembros de la comunidad, sino una vigilancia constante «de sus dolores y sus placeres, las pasiones y afanes de amor de todos ellos, y reprenderlos y alabarlos rectamente por medio de las mismas leyes» (I, 631e). Las *leyes* subrogan, por tanto, como instrumentos de control y de ordenamiento de la vida pública y privada, el rol que en el proyecto de la *República* era asignado a la *educación*, a la propia formación del cuerpo social.

Sin embargo, no debemos cometer el error de pensar que la ciudad de las *Leyes* representaba un esquema de realización «práctica» de la utopía de la *kallipolis* diseñada en la *República*. Seguía constituyendo un modelo utópico, aunque de segundo grado, cuya factibilidad exigiría a su vez la adecuación a las circunstancias histórico-políticas. No obstante, este modelo tenía ahora presentes los datos antropológicos considerados, al menos «por el momento» (V, 740a), no modificables: y sobre todo el poderoso vínculo del «placer» (V, 733a) unido a la privacidad afectiva y patrimonial que se revelaba ahora —como lo sería para Aristóteles— como algo constitutivo de la naturaleza humana. La nueva ciudad, a diferencia de la *kallipolis*, permitiría en consecuencia el regreso de la familia y de la propiedad privada de casas y de tierras, en suma del *oikos* que en aquella había sido prohibido.

Sin embargo, esta concesión, aunque alterase radicalmente el proyecto comunitario de la *República*, no suponía permitir el libre juego de las dinámicas económicas y menos aún la diferenciación arbitraria de los modos de vida individuales. La propiedad agraria, y con ella la cuota de riquezas asignadas a las familias, podía oscilar solamente dentro de límites estrechos, rigurosamente vigilados por la autoridad política, de modo que se respetara sustancialmente la distribución igualitaria originaria y no volviera a abrirse la división social entre pobres y ricos. Las actividades propiamente económicas tenían que ser administradas por grupos profesionales ajenos a la ciudadanía y en consecuencia privados de influencia política; el mismo número de

las familias integrantes de la ciudad no había de superar la cifra establecida por el legislador (5.040, con arreglo a un cálculo un tanto extravagante), con el fin de evitar un aumento incontrolable de población.

Más en general, bajo ninguna circunstancia a ciudadano alguno había de permitírsele «vivir como se le antoje a lo largo del día entero» (VI, 780a). Ni tampoco, con mayor razón, el conjunto de su existencia. El «animal» humano (II, 653e), concebido como intrínsecamente refractario y rebelde, debía ser sometido, mediante la razón objetivada en las leyes, a un proceso de *domesticación* de por vida, que era organizada con todo rigor. Este proceso cobraba la forma de una especie de condicionamiento permanente, cuyo objeto era poner bajo control las pulsiones del dolor y del placer, que comenzaba desde la etapa prenatal —en la cual el niño ya antes de nacer debía ser «preparado» por la madre para resistir esas pulsiones— y proseguía hasta la extrema vejez. Un papel decisivo en esta labor de condicionamiento correspondía a las fiestas de la ciudad, en las cuales la comunidad era llamada a tornarse uniforme y colaboradora, así como a los «preámbulos» que antecedían a cada una de las leyes, los cuales servían para persuadir a los ciudadanos de la necesidad de obedecerlas. «En relación con la ciudad y los conciudadanos, el mejor con mucho de todos será aquel que prefiera, a las victorias olímpicas u obtenidas en cualesquiera certámenes bélicos o pacíficos, el triunfo conseguido gloriosamente en el servicio de las leyes del país por quien parezca haberles obedecido durante su vida en mayor grado que ninguno de los demás humanos» (V, 729d). La voz de la razón-ley resonará tanto en los cantos de las ceremonias religiosas cuanto en las exhortaciones de los legisladores, en *performances* ininterrumpidas de condicionamiento y de autocondicionamiento que constituían otras tantas fórmulas poco menos que mágicas de «encantamiento» colectivo: «es necesario que todo hombre y todo niño, toda persona libre o esclava, varón o hembra, y la ciudad entera no cese de cantarse y embelesarse a sí misma» (II, 665c).

La finalidad de todo ello seguía siendo, como en la *República*, garantizar la justicia y la cohesión no conflictiva de la ciudad, así como orientar la vida de sus habitantes con arreglo a la razón y la

virtud. Sin embargo, el paradigma de orden y de valor al que referirse ya no era el de las normas ideales, sino la *sanción divina* que había de regir a los hombres de igual modo que ya regía (pitagóricamente) el cosmos y el movimiento de los astros. Las *Leyes* declaraban solemnemente que es el dios el que representa «el principio, el fin y el medio de todas las cosas» (IV, 715e y sig.); el dios, justamente, no el hombre como había sostenido Protágoras, ni tampoco la idea de lo bueno que en la *República* se consideraba «el principio del todo». El legislador se erigía así en el mediador y el intérprete, para los hombres y la ciudad, de un orden divino que había de inscribirse en sus vidas mediante las leyes.

Tres certezas debían entonces regir la vida: la existencia de los dioses, su cuidado providencial del mundo y su incorruptibilidad por medio de ritos y sacrificios. Los enemigos de tales certezas —los ateos materialistas que hacían depender el cosmos del azar y la necesidad, los sofistas agnósticos al estilo de Protágoras y Antifonte que fiaban la vida al desorden de la violencia— se convertían entonces en el mayor peligro para la ciudad, y el delito de impiedad el más grave de cuantos pudieran cometerse (X, 885b y sigs.). Los impíos irreductibles, a quienes no era posible convencer para que rectificaran —sofistas, tiranos, demagogos, magos—, debían ser confinados de por vida y sus cadáveres, para que no contaminasen la ciudad, arrojados extramuros (X, 909a y sigs.).

La tarea suprema de vigilancia contra el ateísmo y de aseguramiento de que la vida de la ciudad discurría conforme al orden divino incumbía a un órgano de gobierno, el Consejo nocturno (así denominado porque debía reunirse al alba), integrado por los magistrados más ancianos, los mejores sacerdotes y quienes supervisaban la educación pública (XII, 961a y sigs.); herederos lejanos, pues, de los filósofos-reyes de la *República*. No obstante, su saber ya no estribaba en el dominio de la dialéctica y en el conocimiento del mundo noético-ideal: se trataba en cambio de una *teología astral*, capaz de adivinar en el orden de los cielos el plan divino del mundo, que había de ser tomado como paradigma para remodelar la historia y la ciu-

dad de los hombres (este tema sería desarrollado por Filipo de Opunte en un diálogo suyo titulado *Epinomis*, es decir, «apéndice a las *Leyes*»).

No obstante, el sentido y la importancia de las *Leyes* no se limitaba a este programa un tanto oscuro y opresivo de una teocracia destinada a domesticar la vida con un aparato legislativo omnipresente e inmutable, según el modelo explícito del antiguo Egipto y tal vez, implícitamente, el de las oligarquías pitagorizantes de la Magna Grecia al modo de Lócride (patria, además del protagonista del *Timeo*, probablemente también de Filipo). Atesoraba el diálogo una enorme riqueza en lo relativo al saber legislativo, que derivaba de una revisión crítica de toda la experiencia histórica griega, de Atenas en primer lugar, pero también del entorno dórico de Esparta, de Creta y de la Magna Grecia. De tal riqueza —bastará citar, por ejemplo, la novedosa legislación sobre el homicidio del libro IX— no podemos hacernos eco aquí de forma adecuada: no hay duda en cualquier caso de que la influencia de las *Leyes* fue decisiva en la elaboración del pensamiento político-jurídico de Aristóteles, además de influir probablemente en las medidas legislativas adoptadas por las ciudades que habían recurrido a los consejeros académicos. Con su peculiar amalgama entre temas de matriz abiertamente platónica, preocupaciones y perspectivas surgidas al menos en parte en la Academia, posiciones del pensamiento político «moderado» ateniense, en particular de Isócrates, e influencias pitagóricas quizá también procedentes de la Magna Grecia, el extenso diálogo se erigía así en un monumento solemne y enigmático que resaltaba en el centro del debate filosófico en torno a mediados del siglo IV.

NOTA

La obra de referencia sobre las *Leyes* sigue siendo la de G. R. MORROW, *Platon's Cretan City*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1960; véase también R. F. STALLEY, *An Introduction to Plato's «Laws»*, Indianápolis (Ind.), Hackett,

1983. Una recopilación útil de ensayos se encuentra en P. LISI (ed.), *Plato's «Laws» and its historical Significance*, Sankt Augustin, Academia, 2001. Véase además S. GASTALDI, «Educazione e consenso nelle *Leggi* di Platone», en *Rivista di storia della filosofia*, XXIX (1984), págs. 419-452, y «Legge e retorica. I proemi delle *Leggi* di Platone», en *Quaderni di storia*, XX (1984), págs. 69-109; P. VEYNE, «Critica di una sistemazione. Le *Leggi* di Platone e la realtà», en *Aut Aut*, 195-196 (1983), págs. 43-74; A. LAKS, «Legislation and Demiurgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*», en *Classical Antiquity*, IX (1990), págs. 209-229.

ÍNDICE DE NOMBRES*

Abbate, Michele, 250
Adimanto (hermano de Platón), 48, 93, 116, 142, 143, 147, 163, 230, 251
Adkins, Arthur W. H., 120
Agatías, 136
Agustín Aurelio, 248
Alcibíades, 33, 37, 104
Alcmeón, 35, 53, 164
Alexis, 139
Anacreonte, 17
Anaxágoras, 35, 36, 38
Anaxilaides, 15
Andersson, Torsten J., 168
Anfis, 251
Anito, 37
Annas, Julia, 89, 100, 168
Antífanes, 227, 239
Antifonte, 105, 107, 200, 269
Antíoco de Escalona, 246
Antípatro, 231
Antístenes, 39, 79, 169, 219
Apolodoro (historiador), 79
Apolodoro, 16
Arcesilao, 245, 246
Aristipo, 39
Aristófanes, 31, 35, 36, 37, 40, 42, 52, 55
Aristón (padre de Platón), 15, 18
Aristón, 246
Aristonimo, 231
Aristóteles, 18, 20, 25, 29, 51, 52, 59, 66, 71, 77, 78, 86, 98, 113, 115, 121, 122, 123, 126, 127, 129, 136, 148, 149, 151, 163, 166, 168, 169, 170, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 186, 197, 201, 204, 206, 225, 229, 231, 233, 234, 235, 239, 241, 243-245, 249, 257, 260, 266, 267, 270
Arquelao, 53
Arquitas, 27
Aubenque, Pierre, 226

Baltes, Matthias, 258
Bernardo de Chartres, 90
Bertelli, Lucio, 136
Berti, Enrico, 250
Blössner, Norbert, 89, 100
Bonazzi, Mauro, 250
Brickhouse, Thomas C., 49
Brisón, 239
Brisson, Luc, 29, 264
Burnyeat, Myles, 137

Calicles, 33, 40, 42, 56, 91, 93, 94, 104, 105, 106, 107, 127, 141

* En cursiva, los nombres de los personajes de los diálogos de Platón. (*N. del e.*)

Calígula, Cayo Julio César Germánico *llamado*, 241
Calipo, 28, 231, 236
Calvo, Tomás, 264
Cambiano, Giuseppe, 63, 137
Canfora, Luciano, 137
Cármides, 15, 17, 21, 37
Carnéades, 78, 246
Casertano, Giovanni, 78, 226, 240
Cassin, Barbara, 63
Castro, Fidel, 236
Cebes, 93, 145, 147, 149
Céfalo, 47
Cerri, Giovanni, 78
Cherniss, Harold, 186, 240, 249
Chion, 231, 236
Cicerón, Marco Tulio, 78, 122, 242, 245
Cimón, 104
Clearco de Heraclea, 15, 28, 231, 236
Clinias, 266
Codro, 15, 16
Cordero, Néstor- Luis, 226
Corisco, 28, 231, 237, 243, 245
Cornford, Francis M., 264
Cosroes, 136
Cossutta, Frédéric, 78
Cotis, 236
Crátilo, 18, 52
Cratino, 139
Critias, 15, 16, 17, 21, 22, 31, 33, 37, 91, 119, 264
Critias, 91
Critobulo, 79
Cross, Robert Craigie, 197
Ctesipo de Peania, 79

Damascio, 136
Dawson, Doyne, 137
De Luise, Fulvia, 49
Demócares, 238
Demócrito, 29
Detienne, Marcel, 62, 78
Di Giovanni, Piero, 210
Diodoro Sículo, 236
Diógenes de Apolonia, 164
Diógenes Laercio, 15, 16, 18, 19, 27, 28, 79, 81, 139, 227, 230, 238, 251
Dión, 20, 24, 25, 27, 28, 231, 236
Dionisio de Halicarnaso, 28
Dionisio I, 24, 25
Dionisio II, 9, 11, 25, 26, 27, 28, 40, 77, 134, 227, 235, 236
Dionisodoro, 56, 200
Dixsaut, Monique, 210, 250
Donini, Pier Luigi, 250, 264
Drópides, 15, 17
Dumézil, Georges, 250
Düring, Ingemar, 249, 250

Ebert, Theodor, 152
Efipo, 239
Eliano, 238
Empédocles, 35, 36, 38, 52, 54, 164, 260
Epícrates, 211, 234
Epícteto, 241
Epígenes, 79
Erasto, 28, 231, 236
Espeusipo, 15, 20, 28, 29, 211, 230, 231, 234, 236, 243
Esquines, 39, 79
Euclides 171
Euclides de Megara, 39
Euclides, 74, 77
Eudemo de Chipre, 236
Eudoxo, 28, 98, 231, 233, 237
Eufreo, 231, 235
Eurípides, 155
Eutidemo, 56, 200

Eveón de Lampsaco, 231, 236
Everson, Stephen, 197

Farinetti, Giuseppe, 49
Fedón, 79
Fedro, 68, 69
Ferber, Rafael, 99, 258
Ferécides de Siro, 53, 142
Ferrari, Franco, 186, 198, 258, 264
Ficino, Marsilio, 240, 248
Filebo, 91, 230
Filipo de Opunte, 28, 83, 84, 231, 233, 265, 270
Filipo, rey de Macedonia, 231
Filodemo, 15, 229, 230, 236, 237
Filolao, 262
Fine, Gail, 186, 197, 258
Finley, Moses I., 29, 137
Firpo, Luigi, 136
Formión, 231, 237
Franco Repellini, Ferruccio, 198, 264
Frede, Dorothea, 152
Frede, Michael, 91, 100
Freud, Sigmund, 250
Friedländer, Paul, 14
Fritz, Kurt von, 29
Fronterotta, Francesco, 186, 226

Gaiser, Konrad, 78
Galeno, 81, 165, 259
Gastaldi, Silvia, 119, 271
Giannantoni, Gabriele, 46, 169, 210
Glaucón (hermano de Platón), 15, 48, 91, 93, 105, 107, 108, 109, 116, 122, 127, 135, 149, 163, 199, 207, 208, 209, 214, 224, 226, 230, 251, 253, 256
Glucker, John, 240
Gonzales, Francisco J., 100
Gorgias, 36, 56-58, 61, 62, 169-172.
Graeser, Andreas, 152
Griswold, Charles L., 91, 100

Hall, Robert W., 152
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 48, 49, 199, 202, 210, 241
Heidegger, Martin, 202
Heisenberg, Werner, 217
Helicón de Cízico, 231
Heráclides Póntico, 28, 231, 236
Heráclito, 18, 38, 52, 54, 170, 175
Hermías, 28, 237
Hermógenes, 79
Heródoto, 38
Hesíodo, 110, 142
Hipias, 56
Hipócrates, 19
Hobbes, Thomas, 107
Homero, 110, 142, 241
Hopkins, Jim, 137, 249

Ion, 92
Ión de Quíos, 53
Ioppolo, Anna Maria, 250
Irwin, Terence, 168
Isnardi Parente, Margherita, 29, 78, 240
Isócrates, 235, 270

Jenócrates, 230, 231, 238, 243
Jenófanes, 53
Jenofonte, 17, 33, 39, 45, 55, 200
Joly, Henry, 78
Joyal, Mark, 258
Justiniano, 136, 240

Kahn, Charles, 88, 100
Kant, Immanuel, 145
Kerferd, George B., 63

Kramer, Hans Joachim, 99, 258
Kraut, Richard, 186

Lafrance, Yvon, 198
Laks, André, 271
Lana, Italo, 63
Lanza, Diego, 49, 137
Lee, Edward N., 120
Leodamante de Tasos, 231
Leonteo, 231, 236
Leszl, Walter, 186
Lisi, Francisco, 271
Lloyd, Geoffrey E. R., 210
Luciano de Samósata, 79
Lynch, Jack P., 240

Maltese, Enrico V., 63
Manuli, Paola, 168
Marx, Karl, 161, 250
Maso, Stefano, 264
Maurer, Raymond, 250
Megilo, 266
Meleto, 37
Menedemo, 211, 231, 237
Menéxeno, 79
Migliori, Maurizio, 210, 250
Miltas, 236
Morrow, Glenn R., 270
Movia, Giancarlo, 226
Museo, 143

Nails, Debra E., 99
Narcy, Michel, 49, 78
Natali, Carlo, 264
Neschke-Hentschke, Ada, 119, 250
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 48, 49
North, Helen F., 120

Orfeo, 143
Owen, G. E. L., 249

Palmer, John Anderson, 63
Parménides, 80, 91, 93-96, 169, 179-181
Parménides de Elea, 38, 51-53, 67, 62, 175, 216
Pérdicas, 235
Pericles, 31, 32, 35, 66, 102, 104, 109
Perictíone, 15, 18, 49
Píndaro, 192
Pirilampo, 17
Pirrón, 78, 246
Pissavino, Paolo, 250
Pitágoras, 51, 171
Pitón, 28, 231, 236
Platón, *passim*
Plotino, 153, 242, 246, 247, 250, 258
Plutarco, 19, 26, 227, 230, 235-237
Polemarco, 47
Polo, 56, 91
Popper, Karl, 20, 29
Porfirio, 225
Potona, 15
Pradeau, Jean-François, 186
Press, Gerald A., 91, 100
Price, A. W., 168
Prisciano, 136
Proclo, 89, 247, 248
Pródico, 56
Protágoras, 56, 60, 91, 93
Protágoras de Abdera, 36, 56, 58-61, 62, 114, 170-172, 200, 204, 216, 219, 269

Quarta, Cosimo, 137
Querefonte, 31, 34
Quirón, 231, 238

Reale, Giovanni, 14, 99, 258
Robinson, Richard, 210

Robinson, Thomas More, 152
Ross, David, 186
Rossetti, Livio, 49
Rousseau, Jean-Jacques, 248, 250
Rowe, Christopher, 119

Santas, Gerasimos, 258
Savile, Anthony, 137
Schofield, Malcolm, 119
Scolnicov, Samuel, 258
Sexto Empírico, 56, 246
Simmias, 93, 145-147, 149
Simplicio, 136
Smith, Nicholas D., 49
Sócrates, *passim*
Sófocles (poeta), 79
Sófocles (político), 238
Sofrón, 79
Solón, 15, 16, 17, 129
Stalley, Richard F., 270
Steiner, Peter M., 152
Stemmer, Peter, 210
Strauss, Leo, 89, 100
Suetonio Tranquilo, Cayo, 241
Swift Riginos, Alice, 29
Szlezák, Thomas A., 78, 99

Taglia, Angelica, 198
Tales, 187, 191
Tarrant Harold, 99, 249
Taylor, Alfred Edward, 264
Teeteto, 74, 91
Teeteto (matemático), 204, 233
Tejera, Victorino, 14
Temístocles, 104
Teodoro, 233
Teudio de Magnesia, 231
Thesleff, Holger, 91, 99, 100
Timeo de Cízico, 231, 236
Timeo de Lócride, 81, 91, 230, 259, 260
Timónides de Léucade, 236
Trabattoni, Franco, 14, 78
Trampedach, Kai, 29, 240
Trasímaco, 42, 47, 48, 56, 61, 62, 76, 89, 91, 93, 94, 105-110, 117, 127, 128, 163, 184, 201, 215, 239
Tucídides, 32, 38, 102-103, 105, 107, 200

Untersteiner, Mario, 63

Vegetti, Mario, 63, 78, 99, 120, 136, 152, 168, 186, 198, 210, 250, 258
Vernant, Jean-Pierre, 62
Veyne, Paul, 271
Vlastos, Gregory, 49, 120, 186

Wieland, Wolfgang, 78
Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 14, 230
Williams, Bernard, 120
Woozley, Anthony Douglas, 197

Zadro, Attilio, 250
Zenón, 245

ÍNDICE DE LAS OBRAS DE PLATÓN CITADAS

Alcibíades I, 84
Apología, 34, 37, 40, 42, 43, 79, 140

banquete, El, 40, 84, 150, 151, 158, 161, 196

Cármides, 17, 40, 81, 82, 84, 91
Cartas, 19, 80:
Carta VII, 9, 18, 19, 20-22, 24-26, 29, 31, 66, 69, 70, 77, 80, 94, 99, 162, 229, 231
Crátilo, 84, 174, 175, 222
Critias, 84, 94
Critón, 44, 46, 84

Eutidemo, 84, 200, 207

Fedón, 34-36, 38, 43, 52, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 89, 92-95, 97, 98, 141, 142, 144, 145-154, 162, 163, 178, 183, 192, 197, 204, 219, 233, 238, 242, 247, 248
Fedro, 65-70, 72, 73, 76, 80, 82, 84, 93-95, 144, 147, 150, 157, 158, 161, 187, 192, 197, 211, 212, 215, 228
Filebo, 81, 82, 84, 87, 98, 171, 185, 195, 201, 215, 233

Gorgias, 33, 40, 42, 57, 76, 84, 91, 93, 101, 104, 105, 141, 142

Hipias Mayor, 41, 56, 84, 170, 184, 215

Ion, 84

Laques, 81, 82, 84
Leyes, 12, 17, 19, 28, 72, 76, 80, 81, 83, 84, 88, 89, 92, 94, 97, 98, 106, 113, 121, 130, 132, 135, 147, 150, 162, 231, 233, 237, 238, 243, 265-270:
libro I, 266, 267
libro II, 268
libro IV, 106, 231, 237, 269.
libro V, 94, 121, 130, 132, 135, 238, 266-268
libro VI, 59, 268
libro VII, 76
libro IX, 270
libro X, 94, 147, 269
libro XII, 269
Lisis, 84

Menón, 84, 94, 144

Parménides, 80, 84, 85, 87, 89, 92, 95, 97, 98, 169, 175, 179, 210, 233
Político, 17, 46, 65, 66, 72, 80, 84, 97, 101, 107, 109, 112, 117, 118, 126, 128, 148, 196, 197, 207, 224, 233, 238
Protágoras, 40, 56, 60, 81, 84, 93, 201

República, 17, 19, 24, 25, 26, 28, 42, 47, 69, 76, 80, 81, 84, 85, 88-93, 97, 98, 105, 107, 111, 113, 118, 129, 130, 131, 134-136, 143, 145, 147, 152-154, 158, 161-164, 168, 178, 183, 195, 197, 204,

207, 209, 210, 219, 220, 224, 226, 232, 233, 235, 238, 241, 242, 244, 247, 248, 250, 251-257, 265-269
libro I, 41, 47, 61, 106, 170, 184, 201, 204, 215
libro II, 101, 107, 108, 109, 142
libro III, 74, 75, 110, 111
libro IV, 94, 103, 109, 111, 113-116, 129, 143, 148, 154, 155-156, 159, 162, 173, 204, 206
libro V, 16, 94, 109, 115, 119, 122-127, 129, 130, 132, 134, 171, 188, 199, 218, 229
libro VI, 23, 46, 82, 95, 112, 118, 119, 128, 132, 133, 135, 158, 182, 183, 190, 195, 202-204, 206, 229, 230, 237, 251, 252, 256
libro VII, 47, 82, 95, 112, 118, 128, 145, 182, 188, 189, 192, 194, 195, 201-205, 207, 208, 214, 228, 229, 231, 234, 251, 254
libro VIII, 94, 116, 117, 157, 160, 161
libro IX, 130, 134, 135, 143, 156, 158, 161, 196
libro X, 94, 95, 143, 147, 149

Sofista, 51, 53, 54, 56, 62, 80, 82, 84, 88, 92, 93, 95, 97, 175, 186, 196, 212, 214, 215-217, 219-222, 226, 233, 234

Teeteto, 53, 56, 58-59, 61, 74, 77, 81, 84, 93, 187, 191, 194, 197, 233, 238
Timeo, 80, 81, 84, 85, 88, 94, 96, 97, 98, 148, 150, 152, 163-168, 175, 177, 181, 233, 243, 247, 248, 250, 259-264, 270